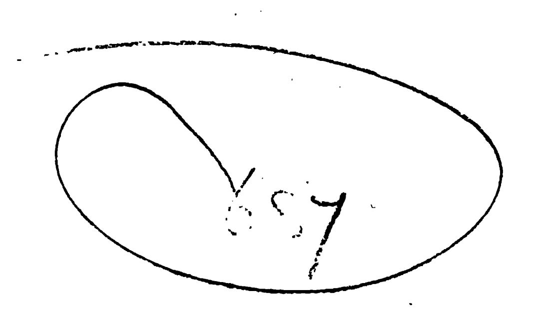
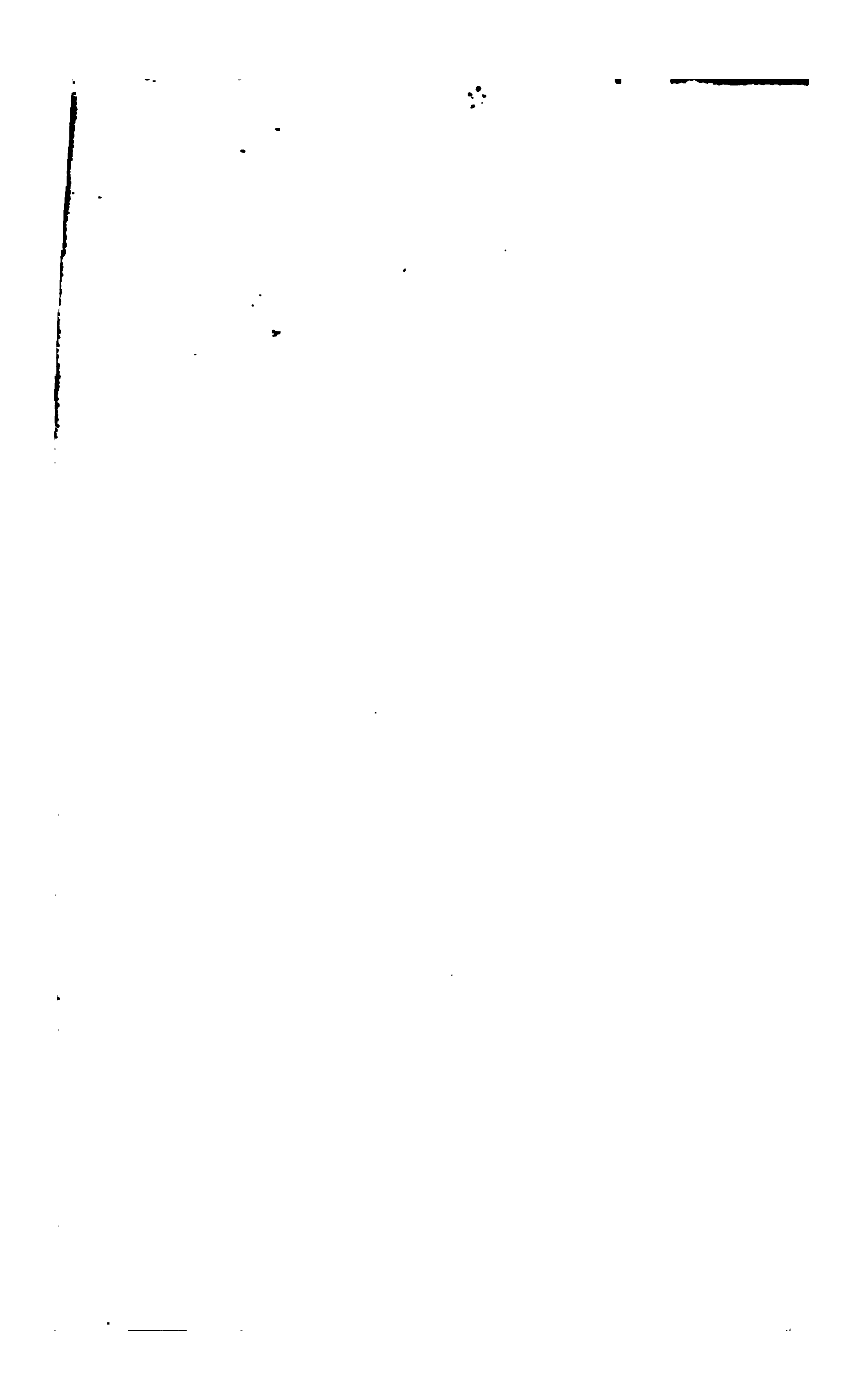








Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Vierundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1869.



Inhalt.

Der Gegensatz der Philosophie und Geschichte.

Vom

Prälaten G. Mehring.

In dem gewöhnlichen Gedankenverkehr ist der Gegensatz von Geschichte und Philosophie zur ausgemachten, selbstverständlichen Sache geworden. Wo die eine anfängt, hört die andre auf. Vorhanden ist auch der Gegensatz unleugbar, und er wird gebildet durch das verschiedene Verhältniß beider zur Zeit. Die Geschichte in objectiver Bedeutung erzeugt die Zeitfolge, in subjectiver Bedeutung stellt sie die einzelnen Bestimmungen eines Begriffs in ihrer vereinzelten Aufeinanderfolge dar. Insofern ist Beides gleich wahr, daß nichts Neues unter der Sonne geschieht, und daß Nichts so wiederkommt, wie es einmal da gewesen ist. Die Begriffe bleiben stehen, aber ihre Attribute wechseln. Die Philosophie dagegen erhebt sich über die Zeit, indem sie die wesentlichen Bestimmungen des Begriffs in ihrer außerzeitlichen Einheit zu verknüpfen bemüht ist. Sie hat es daher mit der Darstellung des Allgemeinen zu thun, und die Kategorieen des Alls und der Einheit würden ohne sie nicht hervortreten, und indem sie hervortreten, wird die zeitliche Trennung aufgehoben. Zum feindseligen Widerspruch wird aber dieser Gegensatz ausgebildet, wenn entweder die Philosophie mit der abstracten Natur des Begriffs sich begnügt, in ihr die ganze Wahrheit zu besitzen meint, wenn sie alles Einzelne nur als die Stufen, auf welchen man zu der Höhe des Allgemeinen emporsteigt, hinter sich zurückläßt, die geschichtlichen Positionen nur als sinnlich

vorstellungsmäßige Hülle oder als bloßes Symbol der rein geistigen Wahrheit behandelt. Wer diesen Standpunct einnimmt, sieht dann die Geschichte tief unter sich, die mit ihrem endlichen Inhalte nie aufkommen könne gegen die überragende und unendliche Gesetzgebungs-Macht der Philosophie. Umgekehrt kann aber die Feindseligkeit auch erzeugt werden, wenn die Zeitlichkeit, mit welcher die Geschichte identificirt ist, verkannt wird, wenn einzelnen Bestimmungen des Begriffs, wie sie die einzelnen Zeitpuncte der Geschichte ausfüllen, für diesen selbst genommen, ihnen also eine Unbeweglichkeit und unveränderliche Gültigkeit zugeschrieben wird.

Auf diese Weise erscheint der zum Widerspruch ausgebildete Gegensatz von der größten praktischen Bedeutung, besonders auf dem Gebiete des Rechts. Die zeitlichen Positionen werden zu einer versteinerten Welt, welche die Lebensbewegung hemmt, und deren Gebilde oft nur mit großer Gewaltsamkeit wieder zerbröckelt werden. Kämpfe auf Leben und Tod entstehen, weil man das historische Recht dem philosophischen oder umgekehrt unversöhnlich gegenüberstellt. Obgleich gerade die Rechtswissenschaft einen tief gründenden und energischen Anfang gemacht hat, das geschichtlich Gegebene mit speculativem Geiste zu durchdringen und die Aussöhnung mit dem allgemeinen Begriff zu bewirken, so bleiben dies doch sehr häufig Theorien, welche das Leben sich sträubt anzunehmen und lieber mit Verkennung einer weltgesetzlichen Nothwendigkeit den Streit fortzuführen bereit ist. Sobald die objective Rechtsordnung in „mein Recht" übergeht, so gerathen Philosophie und Geschichte in Gefahr sich unversöhnlich anzufeinden. Derjenige, welcher Etwas sein Recht nennt, wird geneigt, die zeitliche Form dieses Etwas zu leugnen und sie dem Zeitstrome entreißen zu wollen, in der zeitlich bestehenden Rechtsform die alle rechtliche Existenz überhaupt und allein sichernde objective Rechtsordnung zu erblicken, und das Bewegliche, zeitlich Endliche der geschichtlichen Position zu mißkennen. Es kann in vieler Beziehung als ein höchst merkwürdiger Vorgang angesehen werden, daß regelmäßig das lange Bestehen

einer Lebensform ihre schlichte Beständigkeit beweisen soll, während doch gerade die längere Dauer einer Form, wenn keine andern Umstände hinzutreten, auf die wir weiter unten kommen werden, ein Vorurtheil dafür zu geben scheint, daß ihre Zeit auf die Neige gehe, und daß sie von den übrigen Formen des ununterbrochen bewegten Lebens überholt sey. Eine ängstliche Aeußerung des Selbsterhaltungs-Triebs ist darauf gerichtet, sich gegen jede Aenderung zu sträuben, wodurch aber dieser Trieb gegen sein eignes Interesse kämpft, indem die Substanz des Rechts mit dessen Accidenzen unterschiedslos verwechselt wird und dadurch die Rechtsordnung selbst in die Gefahr geräth, von einzelnen Zeiten, die sich die Natur der Lebensbewegung nicht wollen nehmen lassen, geleugnet zu werden. Solche Zeiten machen dann ihrerseits die Bewegung selbst zum Princip, statt sie nur als Form zu würdigen, und gehen mit ihr auf Zerstörung jedes Festen aus (Anarchie, Revolution).

So kann der Uebergang von einer Stufe der Rechts-Entwicklung zur andern auf zwei Seiten erleichtert oder erschwert werden, und die Philosophie verschuldet die Feindschaft, wenn sie sich begnügt, eine geschichtlich gewordene Rechtsform einfach zu negiren, bevor noch eine andere in Bereitschaft ist an die Stelle einzutreten. Sie macht den Uebergang von einer Phasis zur andern allzuschroff und unvermittelt, so daß ein rechtliches Vacuum dazwischen zu entstehen scheint. Dem geschichtlichen Standpunct seinerseits bleibt aber eine bedeutende Schuld, wenn er die Rechts-Entwicklung geradezu hemmen will und die einzelne Form, die das Recht angenommen hat, mit dem absoluten Wesen desselben identificirt. Welchen Kampf hat es z. B. gekostet, um diejenige Form, nach welcher der Mensch Accidens des Bodens seyn soll, auf welchem er lebt, in die überzuführen, durch welche der Boden Accidens der Person wird. Und noch ist der Kampf nicht zu Ende. So geschieht es, daß ein Particulares, mit der Würde des Allgemeinen umkleidet, die Geltung des letztern in Anspruch nehmen will und dadurch den andern Standpunct zum Kampfe herausfordert. So geschah es,

um ein andres Beispiel anzuführen, daß man das römische Recht geradezu für das Recht nahm und mit all seinen Bestimmungen, so zu sagen mit Haut und Haar, auf alle Zeiten und Räume und deren unendlich verschiedene Verhältnisse übertragen wollte. Dagegen sträubte sich die Philosophie mit dem vollsten Rechte, sprang aber über das Ziel hinaus, wenn sie auch dasjenige an dem römischen Rechte, was wirklich Entwicklung des Rechts, species aeternitatis in ihm war, verwarf. So geschah es ferner und geschieht es noch, daß, nachdem Montesquieu das Unvergängliche, das Zeitlose an der englischen Verfassung in's Licht gestellt hat, man diese vielfach als die absolute Verfassung, als das staatsrechtliche Ideal ansieht, sie damit zur Schablone macht, die auf alle Zeiten und Räume sich abdrücken lasse. Dagegen muß sich nun wieder der philosophische Standpunct verwahren und auf die verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen aufmerksam machen, welche ein solches Stereotypiren einer und derselben Staatsform nicht zulassen. Er nimmt ein Aergerniß daran, wenn man bis auf die kleinsten Bestimmungen hinaus sich auf die englischen Einrichtungen beruft als die infallibeln Musterbilder, während doch so Manches sich an denselben findet, was sehr an die Sterblichkeit mahnt, und was in dieser seiner Hinfälligkeit, ja Verderblichkeit nur durch ganz besondere Umstände verdeckt wird (vornämlich durch die insulare Lage Englands). Damit haben wir zugleich ein Beispiel, wie die Rechte der Geschichte von der Philosophie vertheidigt werden, was wir uns vorläufig merken wollen*).

Aber nicht bloß auf dem Gebiete des Rechts zeigt sich dieser Widerstreit, er findet sich auch anderswo, und wir heben nur noch ein Beispiel hervor, welches ganz besonders von Be-

*) Vergl. auch über die ganze Materie dieses Gegensatzes K. D. A. Röder, Grundgedanken und Bedeutung des römischen und germanischen Rechts. Leipzig 1855. namentl. §. 2, und dess. Verf. Grundzüge des Naturrechts. 2te Aufl. Leipz. und Heidelberg 1860 — 63. 1te Abth. insbes. §. 16.

deutung wird, das der Religion. Hier kommen die beiden Standpuncte sich näher, und es schärft sich dadurch der Gegensatz. Eine geschichtliche Religion tritt geradezu mit dem Anspruch auf, die Religion zu seyn. Während die alttestamentliche Religion mit nicht hoch genug zu schätzender Selbstbeschränkung das Bekenntniß ihrer Zeitlichkeit ablegt, fordert das neue Testament für sich die Anerkennung seiner Unvergänglichkeit. Die christliche Religion bringt sich in Gegensatz zu allen frühern und erklärt sich für die Erfüllung dessen, was in jenen nur angestrebt wurde. Sie nimmt also einerseits im Laufe der Geschichte einen bestimmten einzelnen Ort ein, macht aber andrerseits den Anspruch, sich über alle Zeit zu erheben. Sie leugnet nicht die Entwicklungsstufen, welche auch der Religions-Begriff durchwandert habe, aber nun erklärt sie die Entwickelung für geschlossen und stellt sich selbst an die Spitze derselben. Hier haben wir also ein Verhältniß, das wie kein anderes zur Entscheidung drängt. Hier muß es sich zeigen, ob überhaupt Geschichte und Philosophie zu vermitteln sind, oder ob der Gegensatz ein für immer unversöhnlicher sey, ein Kampf auf Leben und Tod, der mit gänzlicher Niederlage des einen von beiden enden müsse, sofern die Geschichte nur in der Form des Einzelnen sich bewege und das Allgemeine ausschließlich die Domäne der speculativen Wissenschaft ausmache. Die Entscheidung wird selbst auf eine entgegengesetzte Weise gegeben. Den Einen gilt das Christenthum auch nicht für mehr als für einen einzelnen Punct in der Entwickelungs-Geschichte, und sie weisen damit den Anspruch, den die Religion macht, zurück, während die Andern geneigt sind, anzuerkennen, daß sie die absolute Religion sey. Einer der ersteren z. B., und Einer von denen, die am schärfsten und mit einem Aufwand von nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit und ungemeiner Belesenheit ihren Widerspruch gegen den absoluten Character des Christenthums stützen, ist unter den Neuern Laurent*). Er behauptet, daß über den christlichen Spiritualismus hinaus-

---

*) Etudes sur l'histoire de l'humanité.

gegangen werden müsse, und die Idee des Fortschritts und der Perfectibilität habe es über das Christenthum gewonnen. Wohin dieser Fortschritt gehen solle, darüber läßt freilich Laurent noch ziemlich im Ungewissen und ist sich vielleicht selbst noch nicht klar geworden. Nach einzelnen Andeutungen erregt das, was Exclusives an dem Christenthume ist, den Widerwillen des Verf., und Laurent würde vielleicht geneigt seyn, die Religion der Zukunft für eine solche anzusehen, in welcher alle Religionen Raum hätten und alle die verschiedenen Culte gleichberechtigt zusammenkämen. Das hat nun freilich viel Dunkles an sich, und Schreiber dieses hat vielleicht Gelegenheit, an einem andern Orte näher auf das merkwürdige Buch zurückzukommen. So viel ist indessen außer allem Zweifel, daß Laurent als kräftiger Vertreter desjenigen Standpuncts erscheint, welcher das Christenthum für eine neue geschichtliche Religion erklärt.*)

Der andere Standpunct, daß die christliche Religion selbst die absolute sey, wird bekanntlich durch Hegel behauptet, und es wird sich nicht leugnen lassen, daß hier jedenfalls die Philosophie eine Stellung zu dem geschichtlich Gegebenen einnimmt, die sie fähiger macht, dessen Inhalte gerecht zu werden, was natürlich da entweder gar nicht oder nur in höchst unvollkommener

---

*) Es seyen hierüber nur einige Stellen angeführt: Le christianisme n'est pas la verité absolue. T. 4. p. 49. L'esprit humain a mis à la place d'une revelation miraculeuse une revelation permanente et progressive, p. 65. coll. p. 287. L'humanité est plus grande que le christianisme, car en elle et par elle s'accomplissent des progrès incessants, dont le dernier terme sera de créer une doctrine plus large que celle de Jesus-Christ. p. 66. La charité chretienne a un vice, qui l'a souvent fait dégénérer en égoisme. Le Chretien n'aime pas les hommes pour eux, c'est Dieu, qu'il aime dans les hommes. p. 70. L'intolerance n'est pas catholique, elle est chretienne. p. 267. Il a fallu, que le Christianisme fit place à la philosophie, pour que la doctrine de la perfectibilité se fit jour. p. 512. Un des élements d'avenir renfermes dans les heresies est l'idée du progrès, de la perfectibilité, qui est devenu le dogme fondamental de la philosophie moderne. p. 526. Le christianisme n'est qu'une étape dans la longue marche du genre humain. T. 5. p. 166. Les Musulmans plus tolerant's que les Chretiens. p. 556. Le christianisme peu favorable au devéloppement des nationalités. T. 6. p. 27.

Weise geschehen kann, wo das Christenthum ganz nur dem zeitlich-vergänglichen Theil der Geschichte zugewiesen ist. Indessen erhält doch auch bei Hegel die Philosophie eine Stellung zu der Geschichte, welche den Gehalt der letzteren einfach in Gefahr bringt. Hegel gibt zu, daß Religion, diese als christliche genommen, und Philosophie in ihrem Inhalte zusammenfallen, aber die Religion hat diesen Gehalt nur auf dem Standpuncte der Vorstellung, den die Philosophie verläßt, indem sie sich zum Begriff erhebt. „Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseyns, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit ist aber eine besondere Art ihres Bewußtseyns, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur Wenige unterziehen. Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung, und des verständigen, in endlichen Kategorieen und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs." *) Hiermit ist freilich das Zugeständniß, daß die christliche Religion die absolute Religion sey, zur Hälfte und vielleicht auch noch etwas drüber hinaus zurückgenommen. Jedoch übersehen wir deshalb nicht, was wirklich gewonnen ist, und wodurch diese Ansicht sehr weit sich erhebt über die vorher erwähnte. Diese letztere will über das Christenthum hinausführen, bringt uns aber in ein nebelhaft unbestimmtes Jenseits hinein, und der ganze Fortschritt, mit dem das Christenthum überwunden werden will, besteht in einzelnen Kategorieen, wie Einheit und dergl., die theils in der christlichen Religion ihre Verwirklichung finden und ihre Realität haben, theils aber wirklich in einer andern Bedeutung genommen werden, und die, wie eben jene Einheit, in ein alle Gegenstände zusammenwerfendes Chaos auslaufen. Dagegen behält, wenn

*) Encykl. Vorrede 2ter Ausgabe S. XXI.

das Christenthum als die absolute Religion erkannt wird, der concrete Gehalt desselben im Princip sein volles Recht, und das, was der Beweglichkeit, der Veränderung anheimfällt, ist keineswegs jener objective Gehalt, sondern vielmehr nur die Form, nur der Zustand, in welchen das Subject durch jenen Inhalt versetzt wird, die Aneignung desselben, in welcher mehrere Grade und Modalitäten unterschieden werden können, wie Gefühl, Vorstellung, Begriff. Ob die hier angenommene Reihenfolge, ob die Bezeichnung der Stufen die richtige sey, das bleibe bei unserer dermaligen Aufgabe unerörtert, aber die Hauptsache ist, daß dort, bei jenem erstern Standpunct eine objective, hier eine subjective Perfectibilität des Christenthums behauptet wird. Diese letztere leugnen zu wollen, wem wird das aller Psychologie zum Trotz einfallen? Man darf vielmehr gerade nur dieser Bewegung näher zusehen, um zu erkennen, wie Philosophie und Geschichte ihren Bund eingehen. Nur macht es freilich wieder einen großen Unterschied, ob und inwieweit diese Perfectibilität in der Art gefunden wird, wie das Christenthum gegeben oder wie es aufgenommen wird.

Stellen wir vorläufig fest, wie ebenso wenig die Geschichte das schlechthin Veränderliche repräsentire als die Philosophie das absolut Unveränderliche. Der Gang der ersteren bringt, wie wir bereits angemerkt haben, im zeitlichen Verlauf einzelne Puncte zur Darstellung, welche unveränderlich und unverlierbar in den Besitz des menschlichen Geistes übergehen. Sie sind ein für allemal erworben. Mitten in der zeitlichen Bewegung hervortretend, tragen sie doch die species aeternitatis an sich, und die Zeitlichkeit verliert an sie ihr Anrecht. Man bezeichnet sie, sie mögen auf einem Gebiete vorkommen auf welchem sie wollen, als classische Erscheinungen. Das Wesen des Classischen beruht überall auf der Einheit der Idee mit der Wirklichkeit, des Ideals mit der Erscheinung, des Gedankens mit der sinnlichen Form, oder, wie Hegel es ausdrückt, auf der „Identification des Geistigen und Natürlichen, welche nicht nur bei der Neutralisation der beiden entgegengesetzten Seiten stehen bleibt, sondern

das Geistige zu der höhern Totalität heraushebt, in seinem Andern sich selber zu erhalten, das Natürliche ideell zu setzen und sich im Natürlichen und am Natürlichen auszudrücken." *) Wir haben oben aus dem Rechtsgebiete Beispiele angeführt, und Dasselbe muß sich auch ergeben auf anderen Gebieten. Recht, Kunst, Religion ꝛc. sind die Grundbestimmungen an einer Einheit, nehmlich der des Menschen, einzelne Zweige an dem Baume des Menschenlebens, an dem unterscheidenden Seyn des Menschen das ein Personseyn ist.

Aber wer erkennt diese classischen Formen als solche? Mit dieser Frage erhebt sich eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Das menschliche Denken erkennt diese Formen, und so wird also doch wieder die ganze Sache subjectivisch gewendet; es kommt darauf an, welche Formen das Denken für classisch erklärt, und so sänken wir gerade auf den Standpunct zurück, wo das menschliche Wollen einzelne Entwickelungspuncte als unveränderlich fixirt. Der Schein ist dies allerdings, aber die Wahrheit verhält sich doch ganz anders. Es ist nicht eine Sache des menschlichen Wollens, der Willkür, was classisch sey, sondern nur eine Sache des Erkennens; und was erkennt das Denken? Nicht mehr und nicht weniger, als daß gewisse Bestimmungen an der Einheit des Menschenlebens sich unvergänglich erhalten und zwar in der Weise unvergänglich, daß, wenn das Menschenleben von ihnen abfällt, es damit auch an seinem Menschseyn verliert. Nicht also die menschliche Willkür erhält solche Form über dem Strome der Zeit, sondern sie erhalten sich selbst, nicht das menschliche Denken macht die Formen zu classischen, sondern es nimmt sie als solche auf, wie sie in ihrer Unvergänglichkeit sich ihm geben. So bleibt es also dabei, daß die Geschichte nicht die Darstellung des schlechthin Beweglichen sey.

Auf der andern Seite ist aber auch die Philosophie nicht das an sich Feste, nicht der absolut gesicherte, außer aller Bewegung stehende Besitz, sondern auch sie macht selbst einen Theil

*) S. Vorlesungen über die Aesthetik. Bd. 2, S. 9.

der geschichtlichen Bewegung aus und zwar dies in doppelter Beziehung. Sie arbeitet zwar stets mit denselben Kategorieen und nach denselben Gesetzen, aber diese Kategorieen und Gesetze sind noch nicht die Philosophie selbst, sondern nur das Werkzeug, mit welchem sie sich aufbaut und ihre Bewegung vollzieht. Für's Erste hat die Philosophie, mag man auch sonst von deren Wesen denken, wie man will, jedenfalls die Aufgabe, zu dem objectiv und erfahrungsmäßig, also in der Geschichte Gegebenen Stellung einzunehmen, es irgendwie der Einheit des Denkens einzuverleiben. Da aber die Geschichte fortdauert, und so lange sie fortdauert, wird demzufolge auch die Philosophie in Bewegung bleiben müssen. Wieviel ist seit den Zeiten der Griechen der Philosophie an zu behandelndem Stoffe zugewachsen, wenn schon die griechische Philosophie die wesentlichen Grundrichtungen bereits sämmtlich versucht hat! Hierzu kommt aber, daß die Einheit des philosophischen Denkens nicht mit einem Male und für immer gewonnen wird, sondern daß sie durch verschiedene Stufen hindurchgeht und sich mancherlei Correcturen muß gefallen lassen.

So vermindert sich der Gegensatz von Philosophie und Geschichte schon bedeutend, beide Standpuncte nähern sich einander; der philosophische übernimmt, wie sich dies gleich zu Anfang an einem Beispiele gezeigt hat, unwillkürlich die Vertheidigung des geschichtlichen und umgekehrt erkennt der geschichtliche das Recht des philosophischen an, indem er sich mit ihm fortbewegt. So muß das Verlangen gesteigert werden, ihr Verhältniß näher in's Auge zu fassen, und in's Klare zu setzen, wie beide auf einander angewiesen sind.

2.

Wenn beide Standpuncte sich nur gegenseitig verwerfen, so bringt dies dem einen wie dem andern keinen Gewinn. Wenn der geschichtliche dem speculativen vorwirft: Du hast das Wirkliche nicht, und dieser die Beschuldigung zurückgiebt mit dem: Du bist der Idee baar, so bewährt sich auch hier der alte Satz:

duobus litigantibus tertius gaudet, und dieser tertius ist, wie so gewöhnlich, der Feind der Wahrheit.

Es gehört daher entschieden zu den schätzenswerthesten Leistungen der neuern Philosophie, was sie für die Darstellung der innigern Beziehungen, für die Vermittlung von Philosophie und Geschichte vollbracht hat, und gewiß kein undankbares Geschäft wäre es, übersichtlich und nach ihrem eigenthümlichen Entwickelungs-Gang diese Leistungen zusammenzustellen. Merkwürdig mag es aber genannt werden, daß gerade derjenige Denker der neuern Zeit, dem wir für die genauere Erkenntniß jener Beziehungen beider viel verdanken, anfänglich den Unterschied selbst so scharf auffaßte, daß er ihn bis zum unversöhnlichen Gegensatz steigerte. Merkwürdig ist es, aber nicht unerklärlich; denn durch die schärfere Erkenntniß des Gegensatzes kann der Weg zur Einsicht in das innigere Verhältniß beider gefunden werden. Schelling hat in einem Aufsatze, der auch aus dem philosophischen Journal, dem er ursprünglich einverleibt war, in die neue Sammlung seiner Werke (Abth. 1. Bd. 1, S. 461 ꝛc.) aufgenommen worden ist, den Widerspruch von Philosophie und Geschichte behauptet und in Folge davon die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte bestritten. Es ist dies nicht nur für die eigne Entwickelung Schelling's von Bedeutung, sondern die Bestreitung erfolgte auch mit Gründen, wie wir sie im Wesentlichen schon im ersten Abschnitt angedeutet haben, und die heute noch eine nähere Erörterung verdienen, sofern sie überall da sich wiederfinden werden, wo man die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Philosophie und Geschichte leugnet und die unbedingte Superiorität der einen über die andere festhält. Treten wir denselben nun näher.

Diese Gründe lassen sich der Hauptsache nach in die zwei Urtheile zusammenfassen, daß, was a priori (also speculativ, philosophisch) zu berechnen sey, nicht Object der Geschichte seyn könne, und umgekehrt, daß dasjenige, was Geschichte sey, was mit einem Successiven, Veränderlichen, nicht zu Berechnenden und daher Zufälligen es zu thun habe, nicht Gegenstand der exacten,

a priori berechnenden (speculativen) Wissenschaft seyn könne. Diese beiden Urtheile bilden die Obersätze zweier Syllogismen, deren Conclusionen in der Unvereinbarkeit der Geschichte zusammenkommen. Die Wissenschaft, — dies ist es, wovon Schelling ausgeht, und er gesteht natürlich damit den Namen Wissenschaft nur der speculativen, nur dem aprioristischen Wissen zu, — „sie hat es nicht mit einem Successiven zu thun, sondern sie strebt gerade das Successive aufzuheben, dasselbe zu einem Bleibenden, Beharrlichen umzuwandeln, und wenn man z. B. von einer Geschichte der Natur spricht, so kann dies nur da und so lange geschehen, als sie noch nicht Theorie geworden, als man das Regelmäßige noch nicht bemerkt und noch mit dem Aufsammeln einzelner unvorhergesehener Erfahrungen beschäftigt ist. Je mehr sonach die Gränzen unsres Wissens sich erweitern, desto enger werden die Gränzen der Geschichte, und es muß als das Ziel der Philosophie gedacht werden, die Geschichte aufzuheben. Hätten wir das Absolute realisirt, dann würde es auch für jeden Einzelnen und für das ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten Natur, alle Geschichte würde sonach aufhören." (a. a. O. S. 472.)

So wäre also der Gegensatz ein unversöhnlicher, aber die einleitenden Erwägungen, die wir oben angestellt haben, bieten für uns doch hinreichenden Beweggrund, genauer nachzusehen, welche Begriffe von Philosophie und Geschichte hierbei vorausgesetzt sind. Gelten diese, dann sind beide, Geschichte und Philosophie auf ihre gegenseitige Vernichtung angewiesen. Wo Geschichte ist, kann keine Philosophie seyn, und wo Philosophie ist, hat die Geschichte aufgehört. Kann der Mensch aber sich mit einer von beiden begnügen und der andern entbehren? Kann die Philosophie selbst der Geschichte oder die Geschichte der Philosophie entbehren? Dies sind Fragen, die zu weiterer Erwägung nöthigen.

Zunächst werden wir es doch schon als ein nicht bedeutungsloses Zugeständniß ansehen dürfen, wenn S. bemerkt, daß man nur so lange von Naturgeschichte reden könne, als sie nicht

zur Theorie geworden. Darin ist doch implicite vorausgesetzt, daß es wenigstens keine Theorie geben würde, wenn ihr nicht die Geschichte vorherginge. Dieses Zugeständniß wollen wir uns merken. Aber nun wird weiter aprioristische Berechnung als die formelle Aufgabe der Philosophie angesehen. Was heißt a priori? Es ist entgegengesetzt dem Erfahrungsmäßigen und besteht also nur aus dem, was aus dem reinen Denken gemäß dessen Gesetzen abgeleitet werden kann. So ist dieser Begriff von Kant überkommen, der ihn in die neuere Philosophie eingeführt hat und ihn auf den ersten Blättern seiner Kritik der reinen Vernunft feststellt. Kann dieses Apriorische die ausschließende Aufgabe der Philosophie seyn? Wir antworten: ja, wenn die Philosophie Mathematik wäre, wie dies auch S. in dem angeführten Aufsatze annimmt (S. 462). Und doch selbst die Mathematik, sie beharrt nicht so schlechthin a priori, daß sie nicht etwas voraus-nähme, und dann blos fragt: was folgt unter dieser Voraus-nahme? Das aber, was sie vorausnimmt, ist von der Erfahrung abgezogen, ist also eigentlich kein reines Apriori, und die Folgerungen desselben haben auch nur Werth, sofern sie nicht ein Apriori bleiben, sondern auf die Erfahrung angewendet werden. Sie sind von der Erfahrung und für die Erfahrung und behandeln nur die allgemeinsten Eigenschaften der Ausdehnung, der Größe. Die Mathematik nimmt ein Dreieck an, dessen Winkel = 2 R. sind, und weist dann nach, daß sie = 2 R. seyen. Ihr ganzes Geschäft besteht also nur in einer Analysis des Vorausgenommenen. Sie nimmt dies aber nicht willkürlich voraus, sondern weil sie das Dreieck in der Erfahrung findet und zwar unter gar mancherlei Formen und anderweitigen Bestimmungen des Großen und Kleinen, des Dicken und Dünnen, von Holz und von Eisen ꝛc. Es ist eine große Entdeckung, daß bei den auf einer geraden Linie gebildeten Nebenwinkeln, wenn der eine der Winkel zum Dreieck geschlossen wird, die dadurch gebildeten beiden Winkel dem andern Nebenwinkel gleich seyen, oder umgekehrt, daß der Nebenwinkel im Dreieck + den beiden andern Winkeln sey = 2 R. Aber dennoch ist dieses so gewonnene Urtheil

nichts mehr und nichts weniger als ein analytisches, das auf eine Synthese in der Erfahrung zurückweist, und die Philosophie würde selbst in dem Fall, wenn sie nichts andres wäre als ein besondrer Zweig der Mathematik, keineswegs ohne Rücksicht auf das Gegebene und ihr sogenanntes Apriorisches würde kein rein Apriorisches seyn. Aber nun ist eben die Philosophie doch noch etwas andres als die Mathematik, und ihr Apriorisches, die Gesetze des Denkens, sie werden nicht von der Erfahrung abgezogen, sondern erzeugen selbst eine Erfahrung, sie setzen ein Etwas. Es wohnt in ihnen eine Energie, sie sind δυνάμεις, oder, um mit Aristoteles zu reden, Entelechieen. Das Gesetz der Identität und des Widerspruchs und die mit ihm zusammenhängenden des ausgeschlossenen Dritten, des Grundes rc. sind die allgemeinsten Formen der Bewegung des Geistes, sind also unmittelbar lebendige Kräfte, und ihre Erzeugnisse sind die Gebilde des geistigen Lebens und Verkehrs. So ist also das Apriorische der Philosophie ein ganz anderes als das der Mathematik, und man könnte versucht werden, zweierlei Apriorisches anzunehmen. Bekanntlich hat auch J. G. Fichte sich durch diesen Unterschied bestimmen lassen, die philosophische Apriorität als eine solche aufzustellen, in welcher das gesuchte synthetische Urtheil unmittelbar gefunden sey, wobei er freilich durch die an sich richtige Einsicht, daß jene Gesetze lebendige Kräfte seyen, sich der Frage überhoben glaubte, auf welchem Wege sie dies geworden. Er nahm das Ich als bestehend an unbekümmert darum, daß es eben auch geworden. Es läßt sich dies hier nicht weiter verfolgen und nur später etwa noch Einiges über den verhängnißvollen Mangel beibringen. Das Resultat aber, das hier zu ziehen ist, besteht nur darin, daß das Apriorische der Philosophie in einem ganz andern Verhältniß zur Geschichte steht, als das Apriorische der Mathematik zu dem Erfahrungsmäßigen. Jenes ist kein Verlassen der Wirklichkeit, sondern ein Beginnen derselben; es tritt in seiner vollendeten Entwickelung selbst in die Geschichte ein, und wenn auch S. zugestehen muß, daß das Object der Philosophie die wirkliche Welt sey (S. 464), so ist sie dies in einem

ganz andern Sinn zu nehmen, als man das Gleiche auch von der Mathematik sagen könnte. Die Figuren der Geometrie ebensowenig als die Zahlen der Analysis sind wirkliche Dinge. In der Wirklichkeit kommt weder eine mathematische Linie vor noch eine mathematische Zahl, sondern nur eine körperliche Linie und ein Gezähltes, das neben dem, daß es Einzelnes und Vieles (Zahl) ist, noch unendlich viele Bedingungen hat.

Endlich ist die Vergleichung, welche S. mit der Naturgeschichte anstellt, eine nicht ganz passende, und man kann nur in einem misbräuchlichen Sinn von Naturgeschichte sprechen. Nicht die Natur ist es, die sich geschichtlich bewegt, sondern nur die Erkenntniß der Natur und gerade das, daß, wenn die Theorie völlig geworden wäre, die Naturgeschichte aufhören würde, zeugt dafür, daß die Natur selbst nie eine Geschichte bedurft hat, sondern nur die Erkenntniß derselben als das, was nicht in ihr, sondern in dem Menschen vorgeht, — daß es nicht zu ihrem Wesen gehört, sich geschichtlich zu bewegen, wie dies dem Geiste wesentlich eigen ist.

Hiermit kommen wir von der formellen Aufgabe der Philosophie auf den Inhalt derselben, der nach S. die Realisirung des Absoluten ist. Wir müssen diese Aufgabe nach ihren verschiedenen Seiten und Bestimmungen ansehen, wie sie a) den Begriff des Absoluten, b) das Realisiren des Absoluten in sich schließt, und zwar dies c) mit der Wirkung, daß dadurch die Geschichte überwunden oder vernichtet werde. Daß hierbei dasjenige, was im Obigen als das Apriorische der Philosophie bezeichnet wurde d. h. als das, was von keiner Erfahrung abhängig ist, in Betrachtung komme, läßt sich zum Voraus annehmen.

Das Absolute, dieser der neuern Philosophie eigenthümliche und viel gebrauchte Ausdruck, kann kaum eine glückliche Erfindung genannt werden und will bei einer exacten Forschung mit großer Vorsicht behandelt seyn. Zunächst ist es ein Eigenschafts-Wort von formeller Bedeutung und bezeichnet das Vollendete im Gegensatz zu dem Unvollendeten, Stückweisen, oder auch

das Vollkommene im Gegensatz zu dem Unvollkommenen, das Unabhängige im Gegensatz zu dem Abhängigen und Beziehungsweisen. So kann es als Prädicat von den verschiedensten Dingen gebraucht werden. Man spricht von einem absoluten d. h. unbedingten Gebot, officium perfectum et absolutum (Cic. de offic. III, 3), von einer absoluten d. h. nicht blos beziehungsweisen Mehrheit rc. So ist schon als Eigenschafts-Wort dieses Absolute ziemlich unbestimmt und vieldeutig, und sein Sinn muß erst erkannt werden aus dem Hauptwort, dem es beigelegt wird. Aber nun ist es in dem Gebrauche, den die Philosophie davon macht, nicht Eigenschafts-Wort, sondern zum Substantivum erhoben, wodurch natürlich die Zweideutigkeit noch vermehrt werden muß. Es kann dies auch unmöglich als ein Fortschritt angesehen werden, sondern es erinnert vielmehr stark an jenen Standpunct der griechischen Erkenntniß, die sowohl in der Volkssprache als im philosophischen Ausdruck das Höchste häufig nur als Eigenschafts-Wort und als Neutrum bezeichnete, *τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, τὸ ἀγαθόν* rc. Es schwammen wohl einzelne Prädicate eines unbekannten X in jener Erkenntniß, die sich aber noch nicht an einen wesentlichen und festen Punct angeschlossen hatten. Daß jenes antike Bewußtseyn sich noch nicht emporgerungen hatte und dieses moderne wieder zurücksinkt, beides ist bedeutungsvoll genug. Die Wolfische Philosophie mit ihrem ens realissimum war darin wenigstens viel deutlicher, und es mag, wie schon gesagt, zur Charakteristik der neuern Philosophie gehören, daß, wenn sie antisokratisch statt vom Menschen von dem Höchsten ausgehen wollte, dasselbe nicht fester und sicherer, sondern vielmehr schwankender und unfertiger machte. Sie stellte es in ein Zwielicht und deutete zugleich an, wie in diesem Höchsten das Prädicat es über das Subject gewann. Sie trat damit in die Nachfolge Spinoza's ein; denn es ließe sich leicht zeigen, wie bei ihm, je weiter er fortschreitet in seinem System, um so mehr die Substanz hinter ihren Attributen verschwindet, so daß am Ende auch nichts mehr übrig bleibt, als einzelne umherschwirrende Prädicate, die das Etwas nicht mehr finden

können, dem sie angehören sollen. Auf diese Weise wird man gedrängt, das Absolute als Etwas anzunehmen, um es nur in einen Gedankenact, in ein Urtheil fassen zu können, als das schlechthin Seyende d. h. als das, welches nicht durch ein anderes bedingt (das Unbedingte) und beschränkt (das Unendliche) wird.

Erwägen wir nun, was mit diesem schlechthin Seyenden gewonnen ist, sodann was damit gesagt sey, wenn wir uns dasselbe unter dem Prädicate des Unbedingten und Unendlichen denken, um dann weiter fortzugehen zu der Frage, wie von einem Realisirtwerden dieses schlechthin Seyenden (Absoluten) geredet werden könne.

Zu dem schlechthin Seyenden gelangt das Denken dadurch, daß es ein Prädicat um das andere abwirft, um dessen willen das Seyende nicht schlechthin seyendes, sondern nur ein gewisser Beziehung seyendes ist, in anderer Beziehung aber nicht. So muß man dabei ankommen, daß es nichts mehr zu prädiciren giebt, wie dann S. selbst irgendwo sagt, daß das höchste Prädicat für Gott die Prädicatlosigkeit sey. Aber folgerichtig kann man von dem Absoluten nicht einmal aussagen, daß es das schlechthin Seyende sey, denn als solches ist es ein Etwas und als solches noch von einem Andern unterschieden und also nicht schlechthin. Man kommt nicht früher auf diesem Wege zur Ruhe, als wenn man geradezu das Absolute = 0 nimmt, und bekanntlich ist die Philosophie auch vor dieser Consequenz nicht zurückgewichen (Oken). Aber mit diesem schlichten 0 ist man geradezu bei dem angelangt, was auch nicht mehr gedacht werden kann, denn das Nichts, welches noch gedacht werden soll, ist noch ein Nicht-Etwas (μὴ ὄν) und als solches einem Andern entgegengesetzt, ein bestimmtes Nichts, nicht ein unbestimmtes. So hört allerdings bei der angenommenen Realität des Absoluten die Geschichte auf, denn es hört überhaupt Alles auf, wie dies schon längst aufs allerdeutlichste der platonische Parmenides dargethan hat.

Es ergiebt sich bald, daß, wenn man mit jenem schlecht-

hin Seyenden denkend noch operiren soll, es wenigsstens als das gedacht werden müsse, welches, sofern es schlechthin ist, nicht durch ein Andres ist und nicht durch ein Andres beschränkt wird. So gelangt man zu dem Absoluten als dem Unbedingten und Unendlichen. Aber betrachtet man diese Prädicate, unter welchen das Absolute real seyn soll, näher, was hat man damit? Sie sind beide nur Negationen. Man erfährt schlechterdings nichts von dem schlechthin Seyenden, sondern von einem Nichtseyenden, von dem, das kein Bedingtes, kein Endliches, beidem entgegengesetzt ist. Man weiß also im geringsten nicht, was das Absolute ist, zudem, daß dieses Absolute wenigstens in der Erkenntniß kein Unbedingtes, sondern durch die Erkenntniß des Bedingten bedingt wäre. Ebenso ist es mit dem Unendlichen. Das Unendliche ist die Negation des Endlichen; die Negation erkenne ich nur aus der Position, deren Negation sie ist. Die Erkenntniß der Negation ist also nicht an sich, sondern sie ist nur unter Beziehung auf die ihr gegenüberstehende positive Erkenntniß des Endlichen. Versuchte man es aber auch, das Unendliche als ein Positives zu fassen, dann kann es, wie schon Hegel scharfsinnig geltend gemacht hat, nicht an dem Endlichen seinen Gegensatz haben, denn dieser Gegensatz wäre seine Schranke, und mit einer Schranke behaftet wäre es nicht unendlich, sondern endlich. So will es also nicht gelingen, auch unter diesen beiden Prädicaten des Unbedingten und Unendlichen das Absolute faßbar zu machen, und am allerwenigsten läßt sich der Proceß der Geschichte als aufhörend denken, wenn das Absolute als Unendliches realisirt wäre, denn damit würde ja das Unendliche in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt werden, wenn seine Realisirung eine Beendigung herbeiführte. Vielmehr könnte das Unendliche, wenn es als etwas Positives aufgefaßt werden sollte, nur als unendlicher Proceß gedacht werden, wäre also nicht dasjenige, was einen Gegensatz zu der Geschichte bildete. Jedenfalls müßte man etwa in dem Hegel'schen Doppelsinn sagen: die Geschichte ist aufgehoben in der Realisirung des Unendlichen d. h. sie spaltet

sich nicht in Vergangenheit und Zukunft, und es giebt für sie nichts, das nicht mehr, und nichts, das noch nicht wäre. Dennoch höre sie nicht auf Bewegung zu seyn. Wie sich dies denken lasse, ohne abermals einen Widerspruch zu setzen, darauf haben wir hier nicht weiter einzugehen; nur dagegen haben wir uns ausdrücklich zu verwahren, daß mit der Erfindung des Worts der ewigen Gegenwart das Problem sofort gelöst sey.

Hiermit stehen wir aber bereits mitten in der Erörterung unsers weitern Punktes, in welcher Weise nehmlich von einer Realisirung des Ansichseyenden (Absoluten) geredet werden könne. Zunächst wird es kaum der Bemerkung bedürfen, daß hier abermals ein Widerspruch vorliegt. Indem das Absolute realisirt werden soll, wird es für ein Product erklärt und ist also bedingt durch sein Producirendes, und indem es auf dieses Producirende bezogen wird, sogar dem Wortlaut des Absoluten widersprechend, nicht absolut, sondern relativ. Das Absolute wäre nicht das Unbedingte, sondern durch sein Producirendes bedingt. Soll also der Satz von der Realisirung des Absoluten noch in einen Gedankenact gefaßt, noch gedacht werden können, auf welche Weise ist dies möglich?

Sehen wir uns zu allererst wieder bei Schelling selbst um, was er uns etwa bietet zur Beantwortung der Frage. In der zweiten Phase seiner Philosophie*) begegnen wir dem Punct, wo er an die Stelle „des öden wüsten Seyns" und „des todten Begriffs des Seyenden" das Seynkönnende setzt, das sich zum vollen Seyn erhebt. Allein hier stoßen alsbald wieder mehrere Bedenken auf. Es fragt sich zunächst, wie jenes blos Seynkönnende, das als solches dem Seyenden entgegengesetzt, also ein Nichtseyendes ist, zum Seyenden d. h. zu dem, was sein Gegentheil ist, wird. Hierzu kommt weiter, wie man von jenem Seynkönnenden, das ja ex hypothesi nicht ist, wissen kann. Die Brücke ist abgebrochen zwischen dem Wirklichen und Möglichen, wenn das letztere für sich allein und lediglich ein Seynkönnendes

*) Werke II. Bd. 3, S. 233 rc.

ist. Jedenfalls liegt hier ein Naturproceß vor, d. h. das Absolute wird der Nothwendigkeit der Entwickelung, des Werdens aus dem Einen zu dem Andern unterworfen, einer Nothwendigkeit, die über ihm waltet, und die also dem sich Entwickelnden seine Absolutheit raubt. Das Absolute befindet sich in einem schlichten Zustande d. h. in dem Verhältniß eines Leidens durch Etwas, das ihm gegenübersteht. Es gehört zu den Hauptmängeln des Pantheismus auch in seiner neuen Gestalt, daß das, was er das Absolute nennt, in einen Proceß verwickelt wird, in welchem es sich von seinen Hemmungen befreien soll, in einen Proceß also, dessen Gesetz über ihm steht, dem das sogenannte Absolute nicht selbst das Gesetz giebt. Noch mehr wird von diesem Vorwurf Schelling als Hegel gedrückt, sofern bei dem ersteren der Proceß ein objectiver seyn soll, der nur das Subject in die Identität mit sich hineinzieht, während doch bei Hegel die Freiheit des Geistes das Dominirende und Drängende bleibt, das sich zur Objectivität ausbildet. Selbst da, wo S. den Widerspruch nicht mehr festhält zwischen Philosophie und Geschichte, den er in der oben erwähnten Abhandlung finden will, wie z. B. schon in den Vorlesungen über das akademische Studium, wird seine Ansicht doch nur wenig modificirt, sofern er dort erklärt*): „Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge, und Mittel der Erscheinung einer höheren Nothwendigkeit gebraucht werden." Diese Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit, die, wie bekannt, für S. eigentlich die Loosung seines philosophischen Strebens war, sie bleibt es dann auch, über welche er bei seiner Geschichts-Betrachtung, selbst in seinen spätern Werken nicht hinausgekommen ist, und zwar dies so, daß nicht die Nothwendigkeit in die Freiheit erhoben, sondern diese zur Nothwendigkeit herabgedrückt wird.

Die Lösung unserer Frage, die wir von S. erhalten, kann

*) Vorl. 10. W. I. Bd. 5, S. 310.

nicht genügen. Daß indessen die Unterscheidung eines Seyn-könnenden und eines Seyenden, eines Möglichen, das aus sich anfängt und sich zu einem Wirklichen bestimmt, eine tiefere Bedeutung hat, nur auf einem ganz andern Felde, auf welches wir alsbald eintreten werden, dies wurde oben schon angedeutet und bleibt hier unversehrt stehen. Soll aber der Satz von der Realisirung des Absoluten noch in einen Gedankenact gefaßt werden können, so muß die Realisirung rein und ohne Zweideutigkeit subjectiv gefaßt werden, von einer Erhebung des denkenden Subjects auf einen absoluten d. h. nun unabhängigen Standpunct. Dieses Realisiren ist keinenfalls ein blos objectiver Vorgang, sondern das Bewußtseyn ist wenigstens mit verflochten. Der Mensch erscheint im Sinnenleben befangen und gebunden, und sofern er diesen Zustand als einen solchen empfindet, so liegt in dieser Empfindung schon, daß er seinem Wesen nicht angemessen sey. Er sucht sich also aus diesem Zustande herauszuarbeiten und in die Stellung der Unabhängigkeit und der Selbständigkeit emporzuringen. Das ist in Kurzem seine Geschichte, und wenn diese Stellung erreicht ist, dann wäre er am Ziele, und die Geschichte wäre dann allerdings aus. So läßt sich ein tieferer Sinn mit jenem Satz verbinden, daß das Absolute realisirt werden solle; es liegt darin nichts Geringeres, als die ganze sittliche Aufgabe des Menschenlebens, und der Proceß, durch welchen die Stellung erreicht wird, schließt das Problem der Freiheit in sich. Aber die Sache muß genau umschränkt werden, um sich von dem abzuscheiden, was die neuere Philosophie darüber speculirt und allermeist in der That nur phantasirt hat, wenn man einen Proceß Gottes daraus machte oder Gott und Mensch identificirte und Aehnliches. Zuerst sagen wir bestimmt: es ist die sittliche Aufgabe des Menschenlebens, die hier vorliegt, also es ist kein abstracter Denk-Proceß, so daß es blos um den Begriff des Absoluten zu thun wäre. Es ist keine bloße Sache der Wissenschaft, jedenfalls wäre es eine ἐπιστήμη im sokratischen Sinne, die das Selbstbewußtseyn einschließt, ohne welche die Selbstbestimmung nicht

gedacht werden kann. Darum kann nur ein großer Irrthum darin liegen, daß die Geistes-Unabhängigkeit logisch gewonnen und das Problem der Freiheit logisch gelöst werde. So wenig kann dies der Fall seyn, als die Geschichte des Menschen nur logisch verläuft. Aber wenn wir nun eine ethische Bewegung hier vor uns haben, so kann diese wieder in doppelter Weise gefaßt werden. Zunächst so, daß der Mensch einen unabhängigen, absoluten Standpunct einnimmt, etwa in der Weise der Stoiker, indem er sich von Allem, wodurch seine Autonomie beeinträchtigt werden könnte, zurückzieht und in der vollkommenen Autarkie sein Ziel findet. Wir lassen natürlich dahingestellt seyn, ob eine solche Stellung erreichbar ist, aber jedenfalls gehört sie zu denen, die sich nicht nur geltend gemacht haben, sondern auch noch fortwährend geltend machen, nur nicht mehr mit stoischer Spannkraft. Daß, wenn sie erreicht wäre, oder vielleicht schon vorher, alle geschichtliche Bewegung aufhörte, ist klar, denn durch sie wird das Individuum vollkommen isolirt. — Aber nun läßt sich auch die Realisirung der Unabhängigkeit auf dem gerade umgekehrten Weg erreichbar denken durch volle Hingabe an das, was man das absolute Wesen, die Idee, die Substanz oder wie sonst nennt, in concret bestimmter Weise den objectiven Geist, den lebendigen Gott. Nicht von einer Identification mit Gott wäre hier die Rede, wie dies etwa von Mystikern oder von Denkern verstanden wird, die mehr Theosophen als Philosophen genannt zu werden verdienen, sondern von einem Eingehen in lebendige Einheit mit Gott, die als das Ziel betrachtet wird, zu welchem sich das Individuum in einem Entwickelungsgang, in einem geschichtlichen Proceß emporringt.

So öffnet sich wenigstens eine Aussicht, bei welcher das Verhältniß von Philosophie und Geschichte nicht mit einem Widerstreit beider beginnt und nicht mit einem Aufzehren der letzteren in die erstere abschließt, die uns also zu einer nähern Betrachtung dieses Verhältnisses auffordert. Wo jener unversöhnliche Gegensatz angenommen wird, da wird er immer mehr oder weniger auf der gleichen Voraussetzung beruhen, daß nehmlich

die Philosophie es mit dem Ewigen, Unveränderlichen zu thun habe, während für die Geschichte das zeitlich Veränderliche, das Endliche abfällt. Diese Voraussetzung in Frage zu stellen hat uns die bisherige Betrachtung Anlaß geboten.

3.

Philosophie und Geschichte sind zwar unzweifelhaft verschieden, und wir bezeichnen nicht mit beiden Namen dasselbe, etwa nur unter verschiedenen Gesichtspuncten. Die Philosophie ist nicht Geschichte, und die Geschichte ist nicht Philosophie. Das Erste nicht, denn die Philosophie entsteht und besteht im Individuum, und zwar in demselben sofern es für sich ist, sofern es reflectirt. Wie man auch sonst die Aufgabe des Philosophirens fassen möge, seine Thätigkeit wird immer die Gestaltung des Subjects zum Ziele haben, des reflexiven Wesens, das wir mit dem Namen des Selbsts bezeichnen. Hiermit ist eben die Philosophie auch ein Vorgang, der völlig im Individuum verläuft, während die Geschichte es mit einer Vielheit von einzelnen Vorgängen, wie sie aus dem Zusammenstoß von Individuen sich erzeugen, zu thun hat. Dies der Unterschied schon bei der alleräußerlichsten Betrachtung.

Von der entgegengesetzten Seite angesehen, daß nehmlich die Geschichte nicht Philosophie sey, wird sich dasselbe ergeben. Wenn man die Geschichte auch nicht blos als das äußere, außerhalb des Subjects verlaufende Geschehen nimmt, sondern als die Auffassung jenes äußern Geschehens durch und in dem Subject, so wird die Geschichte doch auch in diesem letztern concretern Begriff um so vollkommener erscheinen, je mehr sie von dem Subject losgelöst ist, je freier sie sich von der Einmischung des Subjectiven erhält. Es ist dies, was man als objective Darstellung und als Treue der Geschichte bezeichnet, die eines Theils möglichst unverkürzt die Einzelnheiten, die Umstände des Geschehens aufsammelt, um sie zur Anschaulichkeit zu erheben, andern Theils sich jeder Zuthat aus dem Eigenthum, jeder Färbung aus der Zu- oder Abneigung des Darstellenden enthält.

Die Geschichte ist aber auch darum nicht dasselbe mit der Philosophie, weil es die erstere mit einer Vielheit einzelner Puncte zu thun hat, während die letztere auf die Darstellung einer Einheit ausgeht, und sie wird um so vollkommener seyn, je mehr ihr dies gelingt, je genauer sie die vielen einzelnen Denkacte zu einer gegliederten Einheit verknüpft. Wenn die Geschichte in der Aufeinanderfolge der einzelnen Acte und Begebenheiten eine sogenannte unendliche Linie bildet, so läßt sich die Philosophie mit der in sich geschlossenen Kreislinie vergleichen.

So gewiß also allem Bisherigen zufolge Philosophie und Geschichte keineswegs zusammenfallen, sondern sehr bestimmt geschieden sind, so wollen wir doch nicht unbeachtet lassen, daß dieser Unterschied hauptsächlich ein formeller sey, und er kann nicht so geschärft werden, daß Philosophie und Geschichte auf gegenseitige Zerstörung ausgingen, daß die eine die andere verschlingen, sich an die Stelle derselben setzen sollte. Daß die Geschichte nicht an die Stelle der Philosophie treten kann, wird am leichtsten zu erkennen seyn. Das geistige Individuum kann überhaupt nicht auf sein eignes Denken verzichten, durch welches die Einheit mit sich, die Identität verwirklicht wird. Wenn aber überhaupt nicht auf das Denken, so am allerwenigsten auf das philosophische, durch welches gerade die Einheit seines geistigen Wesens, die Zusammenfassung seiner einzelnen Bewußtseyns-Momente bewirkt werden soll. Da die Geschichte aus einer Vielheit von Acten und Begebenheiten besteht, so würde sich, wenn das Subject mit seinem Denken in die Geschichte übergehen sollte, immer fragen, mit welchem einzelnen Geschichts-Theil es sich zu vereinigen hätte. Aus der Geschichte selbst könnte darüber keine Entscheidung getroffen werden. Das Subject würde geradezu bei dieser Hingabe an die Geschichte die Einheit mit sich preisgeben; es würde seine Identität an die geschichtliche Vielheit und deren Widerspüche verlieren. Es giebt allerdings solche Individuen, deren geistiges Leben eine solche Zerfahrenheit zeigt, daß sie nahezu aufhören Individuen zu seyn, indem sie die Farbe jedes Tages, jeder Phase, welche die

Geschichtsbewegung mit sich bringt, annehmen. Sie erndten auch in der Regel die Frucht solcher Veränderlichkeit, indem sie nicht mehr als geistige Substanzen, sondern nur als Accidenzien geschätzt werden. Ebenso fehlt es, wie wir gleich anfangs gezeigt haben, andererseits nicht an solchen, welche sich an einzelne zeitliche Positionen anklammern und dadurch mit der zeitlichen Bewegung in Conflict gerathen; die nicht nach einem in der Geschichte selbst liegenden Fingerzeig ihre Position festhalten, sondern lediglich nach ihrem Geschmack. Sie möchten der Geschichte Stillstand gebieten: bis hierher und nicht weiter! Einfach pflegt über sie die Geschichte hinzugehen.

Aber auch umgekehrt kann die Philosophie nicht die Geschichte in sich aufzehren wollen. Fürs Erste möchte dies eine Danaiden-Arbeit seyn, so lange der Gang des Geschehens nicht stille steht, und also die Geschichte unter dem Verzehren immer nachwächst. Noch eigenthümlicher und bedenklicher muß sich diese Procedur des Aufzehrens aber gestalten, wenn man, wie wir dies gleich anfangs in Betracht gezogen, erwägt, daß die aufzehrende Philosophie selbst in den Geschichtsgang verflochten bleibt, sich geschichtlich bewegt und keineswegs die vollendete Einheit ist, als welche sie bei diesem Gegensatz angenommen wird. Endlich aber, wenn es, wie selbst S. zugesteht, ein nicht zu Berechnendes und daher Zufälliges giebt, was heißt das anders, als daß die Geschichte einen Bestandtheil in sich hat, der eben von der Philosophie nicht aufgezehrt werden kann, und daß also der Philosophie nur das Geschick der sieben magern Kühe bereitet wäre, die mit allem Aufzehren doch nicht wahrhaft sich bereichern. Die Geschichte bliebe wenigstens mit ihrem nicht zu berechnenden Theile gegenüber der verzehrungslustigen Philosophie beharrlich stehen.

Trotz dieses unzerstörbaren Unterschieds zwischen Philosophie und Geschichte oder gerade vermöge desselben sind aber doch beide, wie schon die Betrachtung des Unterschieds durchschimmern läßt, aufeinander angewiesen und darum in die innigste Beziehung zu setzen. Denn einmal giebt es keine Geschichte ohne Phi-

losophie. Geschichten kann es zwar in unbestimmter Menge geben d. h. Beschreibungen von Begebenheiten mit allen ihren Umständen, oder auch Zusammenstellungen einer Mehrheit von Begebenheiten, und zu all diesen bedarf es der Philosophie nicht. Jene subjective Thätigkeit, auf welche es bey ihr ankommt, kann ganz in den Hintergrund treten, und man rechnet es, wie schon erwähnt, zur Vollkommenheit der historischen Darstellung, je mehr dies geschieht. Aber wenn es noch etwas Höheres als dies, wenn es nicht blos Geschichten, sondern eine Geschichte geben soll, dann kann dazu die Philosophie nicht entbehrt werden. Wir wollen vorerst dahin gestellt seyn lassen, aus welchem Grunde und in welchem Maaße dieses Bedürfniß eintrete, aber soviel ist doch von Niemand zu leugnen: die Vielheit haben wir, die Einheit suchen wir, und gefunden kann sie nur werden in dem Denken, verwirklicht werden nur durch das Denken. Die Vielheit ist uns gegeben, ja sogar, wie wir schon gesehen haben, einzelne Einheiten können unsrer Wahrnehmung noch dargeboten werden, also Besonderheiten, aber auch mehr nicht.

Daß jedoch die Geschichte nicht ohne Philosophie seyn könne, dies wird freilich in weit tieferem Sinne bestätigt werden, wenn man darauf eingeht, in welcher Weise die Einheit in der Geschichte zu Stande zu bringen sey. Selbst bei der Voraussetzung, daß die Menschheit mehr nicht sey als ein Gattungsbegriff, das Menschengeschlecht, mit welchem Namen das Leben all jener Einzelnheiten und Besonderheiten zusammengefaßt wird, so ist doch auch schon der Gattungs-Begriff nur durch logische Thätigkeit herzustellen, also durch ein Verfahren, welches der Philosophie angehört. Es muß das Gemeinsame, welches in all jenen Einzelnheiten und Besonderheiten enthalten ist, herausgesucht werden, um daraus den Character des Menschen in seinen unterscheidenden Merkmalen von allen andern Wesen zu gewinnen. Sofern das Material hierzu aus der Geschichte genommen wird, so kann man eine solche Zusammenfassung im weitern Sinn wohl noch Geschichte nennen. Wenn man aber fragt, zu welchem Zwecke eine solche Zusammenfassung veranstaltet werde, so

antwortet darauf die Geschichte selbst nicht mehr, und es wird sich leicht erkennen lassen, daß diese Frage um einen bedeutenden Schritt vorwärts führt. Hat die Menschen-Gattung Eine Idee zu verwirklichen, Einen Endzweck zu erreichen? Ist die Geschichte mehr als ein Bilderbuch von solchen Einzelnheiten und Besonderheiten, geht ein Plan, ein Gedanke durch sie hindurch? Muß dies bejaht werden, dann kann man doch das Menschenwesen nur darum in seine Gattungs-Einheit zusammenfassen wollen, um seine gemeinsame Aufgabe, die es zu lösen hat, die Idee, welche unter diesem Namen realisirt werden soll, zu erkennen. Sobald man aber hierauf eingeht, so wird man gewahren, daß diese Idee eine gemeinsame Arbeit aller sey, die den Namen Mensch tragen, und daß sie auch nur so als das Resultat der gemeinsamen Arbeit aller in jedem Einzelnen verwirklicht werde.

Sobald aber dies erkannt worden, so bekommt auch der Begriff der Menschheit eine andere und wesentlich höhere Bedeutung als die eines bloßen Gattungsbegriffs. Wenn man vergleicht, daß bei dem Thiere oder bei der Pflanze, z. B. jedes einzelne Pferd, jede einzelne Eiche für sich die Idee des Pferdes und der Eiche, allerdings bald in mehr bald in minder vollkommner Weise, aber doch jedes nur für sich allein realisire, so ist dies bei dem Menschen anders. Hier ist die Realisirung der Idee die gemeinsame Aufgabe aller Einzelnen, und jeder Einzelne wird nur in dem Maaße eine Realität der Idee in sich darstellen, als er die gemeinsame Arbeit aller Einzelnen reflectirend und sichtend in sich aufnimmt. Nur als ein Allgemeines, das Seyn aller in sich Aufnehmendes ist der einzelne Mensch die Realität der Idee Mensch, nicht als abstract Einzelnes, als Exemplar, wie die Pflanze und das Thier, und je mehr ein Menschenleben sich dem Wesen eines bloßen Exemplars der Menschengattung nähert, um so mehr büßt es an eigentlich menschlichem Character ein. Das Individuum Mensch verhält sich nicht so gleichgültig gegen die vielen Individuen, wie das Individuum eines Thiers oder einer Pflanze. Jeder einzelne Mensch und jedes Volk hat einerseits sein sehr

bestimmt Eigenthümliches, wodurch es sich von andern Individuen, von andern Völkern unterscheidet, wodurch verhindert wird, es als bloßes Exemplar der Gattung anzusehen. Aber doch steht es andrerseits auch nicht als bloßes Individuum da, sondern die Gemeinschaft, die es eingeht, ist nur nicht die der schlichten Gattungs-Gemeinschaft. Es überkommt gerade das, was es zum Menschen oder zum menschlichen Verein macht, von andern, und ebenso liefert es seines Theils einen Beitrag zur Realisirung der Idee, welche dem Ganzen inwohnt. Damit erscheint also der Name Menschheit in einem andern Sinne als in dem einer bloß logischen Gattungs-Einheit, einer blos durch Abstraction zu Stande gekommenen Zusammenfassung der Merkmale, welche identisch in allen einzelnen Menschen vorkommen. Gerade bei solcher Operation würde am allermeisten das höchste Menschliche ausgeschlossen bleiben. So stößt man denn nothwendig auf den Begriff der Geschichte d. h. des Entwickelungs-Processes, in welchem alle Menschen die Aufgabe der Menschheit durch innern, lebensvollen Zusammenhang mit einander lösen. Ein Successives wird also vorweg zum Character der Geschichte gehören, ein Aufeinanderfolgen einzelner Puncte des Geschehens, aber diese sind nicht mehr außer einander und allein durch die Zeitfolge an einander, sondern sie sind ebenso sehr in einander. Es zieht sich durch diese Vielen ein Gedanke hindurch, den die jetzt lebenden von den Progonen überkommen und auf die Epigonen lebendig übertragen. Die Geschichte kommt nicht zu Stande ohne diese Arbeit des Denkens. Wir wollen für den Begriff, der auf solche Weise realisirt wird, vorläufig nur bei dem Namen Mensch stehen bleiben. Was aber der Name Mensch besage, dies festzustellen ist Aufgabe des philosophischen Denkens, wenn es wirklich kein Irrthum der Griechen war, daß sie auf der Höhe ihrer Speculation das γνῶθι σαυτόν zum Mittelpunct der philosophischen Aufgabe machten. So läßt sich nicht länger zweifeln, daß die Geschichte als solche recht eigentlich das Ergebniß der philosophischen Thätigkeit sey. Sie muß die einzelnen Bruch- und Bau-Stücke zu einem Dome in

einander fügen, sie muß die Individualitäten und Besonderheiten unter den Gesichtspunct einer Idee stellen und nachweisen, wie die einzelnen Völker und Zeiten der allgemeinen Idee der Menschheit dienen; sie muß den dialektischen Gang darstellen, den die Idee einhält, indem sie die Einzelnheiten und Besonderheiten bewältigt und in ihre Einheit vermittelt. So wird in dem Zusammenordnen Aller zur Einheit die wahre d. h. die concrete Allgemeinheit realisirt im Gegensatz zu jener abstracten Gattungs-Einheit, welche nur das in Allen Identische zusammenfaßt, alles Uebrige als ein begriffloses bei Seite liegen läßt. Die Darlegung, wie die Idee der Menschheit und die einzelnen Bestimmungen derselben in der Vielheit der Menschen verwirklicht werden, bildet das Band für die einzelnen Geschichten. Darauf muß deshalb eingegangen werden. Die Philosophie muß, indem sie das Geschehen unter den Gesichtspunct seines Grundes und Zieles stellt, die Geschichte reflectiren. Sie darf nicht ihre subjectiven Einheits-Kategorieen dem Geschehenden aufzwingen, sondern sie sucht die in der Geschichte sich darbietenden Einheitspuncte auf, sichtet sie und bringt die Fäden, durch welche das Viele mit ihnen zusammenhängt, zur Anschauung. Sie bringt in alle Verhältnisse des Menschenlebens ein und sucht dadurch, je mehr sie dies thut, vor Einseitigkeiten zu bewahren. So giebt es keine Geschichte ohne durch Philosophie. Jener Sammlerfleiß, der sich blos in vollständiger Auffindung, Reinigung und Erhaltung einzelner Geschichten rastlos abmüht, er wäre doch nur Sache eines sich selbst nicht verstehenden Triebes, oder er diente nur sehr untergeordneten, mehr oder weniger hinfälligen Zwecken, der Neugierde, dem Curiositäten-Kram ꝛc., wenn nicht alle jene einzelnen Geschichten in den großen Bau der einen Geschichte eingefügt und dadurch jene vielfältig getheilten Bemühungen dem einen großen Zwecke, der Darstellung der Menschheit in der Totalität ihres Umfangs und Inhalts, dienstbar gemacht würden. Selbst die Geschichte eines einzelnen Volks, was kann der letzte Zweck ihrer Aufsammlung und Darstellung seyn, als das Volk in der Einheit seiner Gesammtpersönlichkeit auszubilden, ihm

ethische Motive und Regeln darzubieten und seine Stelle im Congreß der Nationen anzuweisen? Wie aber können alle diese Zwecke erreicht werden ohne Hülfe der Philosophie, welcher die Geschichte ihre Ergebnisse als das zu verarbeitende Material darbietet? Die Objectivität in der Geschichtschreibung, die mit Recht zur Aufgabe gemacht wird, sie ist darum nichts weniger als gleichbedeutend mit völliger Interesselosigkeit. Im Gegentheil hat die Geschichtschreibung das Interesse, die Dialektik des Geistes, der durch die Zeiten hin seine Schöpfungen aufstellt, getreu abzubilden. Sie kann sich nicht damit begnügen, zu zeigen, wie dieses oder jenes Ereigniß aus dieser oder jener Stimmung, Leidenschaft ꝛc. einzelner Menschen hervorgegangen sey, sondern vielmehr, wie ein Gegensatz den andern hervorrufe und nach den Gesetzen der dialektischen Entwickelung alle Phasen, die in der Idee der Menschheit eingeschlossen liegen, realisire. Die Freiheit des menschlichen Wollens erscheint dabei als Moment, aber das Ganze wird zusammengehalten durch die mächtige Führung.

Durch diese letztern Erwägungen werden wir von selbst zur Auffassung des Verhältnisses von seiner andern Seite geführt. Es kann auch keine Philosophie vollendet werden ohne Geschichte. Der Beweis dieses Satzes ist vielleicht nicht so ohne Schwierigkeit herzustellen, wie der erstere, obwohl wenn jener gelang, damit schon ein Vorurtheil für das Gelingen des andern gegeben ist. Vorerst wird freilich gefragt werden müssen: verlieren wir uns nicht unrettbar in einen Cirkel, wenn wir den Satz aufgestellt haben, daß es keine Geschichte geben könne ohne Philosophie, während wir jetzt versucht sind zu behaupten, daß die Philosophie sich nicht vollenden könne ohne Geschichte? — Hierauf haben wir Zweierlei zu antworten, daß es sehr viele Philosophie gegeben habe und gebe, die entweder die Geschichte unberücksichtigt läßt, oder die sich in Opposition setzt mit der Geschichte; aber das haben wir auch gar nicht behauptet, daß es keine Philosophie gebe ohne Geschichte, sondern nur daß sie sich nicht vollende ohne sie. Die ganze griechische Philosophie verläuft ohne Eingehen auf die Geschichte,

und es wird Aufgabe einer besondern Erörterung seyn zu untersuchen, welche Bedingungen von Seiten der Geschichte eintreten müssen, damit es zu einer Philosophie der Geschichte komme. Ebensowenig läßt sich leugnen, daß es Formen der Philosophie gebe, die gar nicht fähig sind, sich mit der Geschichte zu befreunden, philosophische Standpuncte, die geradezu eine feindliche Richtung gegen sie einnehmen. Diejenige Philosophie z. B., welche Gott möglichst weit von der Welt zu entfernen sucht, ihr bleibt nur eine Wahl: entweder ist mit dem Schöpfungs-Act der Gang der Geschichte nach unverrückbaren Gesetzen präformirt, und dann ist der unterscheidende Character der Geschichte, der der Freiheit und des Wollens, aufgehoben; sie fällt mit der Natur und ihrer nothwendigen Gesetzlichkeit zusammen, und unterscheidet sich von ihr höchstens dadurch, daß ihr Cyklus ein weiterer ist, als der der Natur. Oder wenn man den Begriff des freien Willens festhält, so verliert sich die Geschichte in eine Menge von Einzelnheiten, von Kämpfen der verschiedenen Willen unter sich, und die Einheit geht verloren. Nur dem Einzelleben kann etwa noch ein Zweck für sich gerettet werden, die Menschheit hat ihn nicht, sie ist nur noch ein Gattungs-Begriff in dem oben angegebenen Sinn. — Neigt sich die Philosophie hingegen zum Pantheismus, so ist die Einheit zwar im vollsten Maaße gesichert, aber nun fehlt es an dem andern Erforderniß. Das Successive, die Entwickelung bleibt unbegriffen, also gerade das, was die Geschichte zur Geschichte macht, wird nur für Schein in der Vorstellung erklärt, ohne daß man freilich weiß, wie auch nur in die Einzelnen eine Succession des Vorstellens, eine Entwickelung kommen soll, wenn alle Realität nur eine ewige Gegenwart ist. Das zeigt sich auch bei dem oben angeführten Einwurf Schelling's gegen die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte. Nicht diese ist unmöglich, sondern ein pantheistischer Standpunct, der darauf ausgeht „das Absolute zu realisiren", reicht nicht hin, um mit der Geschichte in ein positives Verhältniß zu treten. Wenn Gott das All oder das All Gott ist, dann ist er, aber er wird nicht, und der Schein der

Entwickelung ist es, welchen aufzuheben sich die Philosophie zur Aufgabe macht. —

Auf diese Weise kann die Gestaltung der Philosophie ein Hinderniß bilden für die Verbindung mit der Geschichte. Aber dennoch liegen die allgemeinsten Gründe vor, welche die Geschichte für die Philosophie unentbehrlich machen. Wenn Schelling in der angeführten Abhandlung (S. 464) ausspricht, daß das Object der Philosophie die wirkliche Welt sey, so gehört doch wohl nicht die Natur allein, sondern mindestens mit gleichem Rechte die Geschichte zur wirklichen Welt, und muß also, wenn jene Voraussetzung richtig ist, Gegenstand der Philosophie werden, wie jene. „Die Philosophie, sagt deshalb F. H. Jacobi bei einem andern Anlaß, kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte*)." Auch schon dem oberflächlichen Blick wird es keine Frage bleiben, daß die Natur-Philosophie für sich nicht werde abgeschlossen werden können, sondern daß sie immer einen irrationalen Rest übrig lasse, so lange sie nicht auch das andere Gebiet der wirklichen Welt, das des Geistes in sich aufnimmt. — Da stehen wir nun vor dem Haupt-Begriff dieses Gebiets, vor dem sokratischen σαυτόν, und dieser wird nimmermehr in dem Individuum erschöpft, sondern der Mensch lernt sich selbst nur kennen in der Menschheit, wie sie nicht blos ein abstracter Gattungs-Begriff ist, sondern in dem gegliedertem Proceß der Persönlichkeit sich explicirt. Hieran knüpft sich dann auch unmittelbar ein praktisches Interesse, denn ich kann meine Aufgabe als menschliches Individuum nicht vollführen, wenn ich mich nicht einordne in die zeitliche Folge der Entwickelung und in dieser meine Stelle einnehme. Schon an andern Orten ist dieser Punct von dem Verf. gegenwärtiger Zeilen erörtert worden**), aber da nach unserm Ermessen Alles darauf ankommt, ihn klar zu erfassen um die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie

---

*) W. IV. Abth. 1, S. 236.

*) Vergl. des Verf. Relig. Philosophie S. 233 §. 29 und Seelenlehre §. 78.

zu erkennn, da wir hier vor dem Cardinal-Puncte alles Philosophirens angelangt sind, mit dem es sich so schwer vertraut macht, so sey es erlaubt noch etwas näher einzugehen.

4.

Das Philosophiren ist ein Denken, und man kann insofern sagen, es beginne voraussetzungslos, als es nur sich selbst voraussetzt. Dieses Denken muß aber vorausgenommen werden, denn indem man es zurückweisen wollte, könnte es nur vermittelst des Denkens geschehen; also man würde es auch damit setzen. Wenn also dieses Denken nicht angenommen wird, dann gibt es auch kein Philosophiren, dann giebt es aber auch kein Verneinen und kein Bejahen, kein Leugnen und kein Behaupten, überhaupt eben sowenig eine Wahrheit als eine Unwahrheit, oder wie der plat. Parmenides es ausdrückt: kein Wissen, kein Wahrnehmen, kein Meinen, kein Aussprechen (namentl. p. 163 b.—164 b.). Wenn also diese Vorausnahme das Allereinfachste und Allerallgemeinste, zugleich das Allergewissteste ist, weil ohne dasselbe überhaupt weder von einer Gewißheit noch von Ungewißheit die Rede seyn kann, so fragt sich nur: was haben wir in dieser Voraussetzung des Denkens? Eine reflexive Bewegung d. h. einen Punct, von dem die Bewegung ausgeht und einen Punct, zu dem das Ausgehende sich setzt, oder genauer gesprochen: in dem es sich findet, in dem es zu sich kommt. Es ist eine Zweiheit, die gesetzt wird, aber gesetzt in eine Einheit d. h. als Zweiheit zugleich aufgehoben. Das Denken findet sich in dem Andern, in dem es sich setzt, es hört also auf eine blos abstracte Bewegung zu seyn, es bekommt einen Horos, den es sich selbst giebt. Es wird in der Bewegung zu einem Etwas und zwar zu einem solchen Etwas, das sich erfaßt, also zu einem Ziel, und in dieser Rücksicht haben wir auch oben schon die Urgesetze des Denkens gelegentlich als δυνάμεις bezeichnet. Für Psychologie, Metaphysik, Ethik und überhaupt für alle philosophischen Gänge ist es von entscheidender Bedeutung, dieses πρῶτον κινοῦν recht deutlich zu fassen und diesen Uract nach seinem ganzen Inhalt zu erschöpfen.

Wir beginnen mit dem was man nicht leugnen kann, ohne es zu setzen. Eine andere Vorausnahme für das Philosophiren kennen wir nicht. Erwäge man dies doch recht genau. Wir unterscheiden uns dadurch von den meisten auch unter den neuern Mitphilosophirenden aufs allerschärfste, von denen nehmlich, die sich wieder mit Vorsatz einem Empirismus zuneigen, der lange gemieden worden war, oder dem doch viele nur unbewußt verfallen waren. Herbart bildete einen Vorgang und stützte sich wieder mit vollem Bewußtseyn auf die Erfahrung. Wir rechnen ihm dies zum besondern Verdienst an, da das unreflectirte Sichüberlassen an irgend einen Standpunct die Gefahr des Irrthums wohl zu einer unvermeidlichen macht, wovon uns weiter unten ein folgereiches Beispiel entgegentreten wird. Es ist aber etwas sehr verschiedenes von unserm Ausgangspunct, wenn man die Welt, wie sie ist d. h. wie sie sich unsern Sinnen darbietet, zur Voraussetzung nimmt, und dann zu der Frage fortgeht: wenn diese Welt ist, was folgt daraus, oder was muß angenommen werden, wenn diese Welt ist? Hier hat man eine einzelne Voraussetzung gemacht, gegen welche sich eine Masse von Zweifeln erheben, die Voraussetzung einer bestimmten Wirklichkeit, während dort in unserm Fall nur die Bewegung des Bestimmens unmittelbar in Action gesetzt wird.

Ist denn die Welt das unmittelbar Feste und Gewisse, von dem ich ausgehen könnte? Muß ich nicht vorher mich vergewissern, welche Bedeutung es mit dieser Affection meiner Sinne habe, die ich Welt zu nennen mich unterstehe? Muß ich nicht die Untrüglichkeit der Sinne entweder unbesehen in den Kauf nehmen oder jedenfalls die Angemessenheit des Werkzeugs, mit welchem ich die Sinnes-Eindrücke und das Maaß ihrer Realität untersuche, für dieses Geschäft darthun? Und am Ende auch die Berechtigung der Thätigkeit, mit welcher ich jene Angemessenheit untersuche und so in's Unendliche? Nimmt man aber vollends das den Sinnen Vorliegende nicht, wie es ist, weil man in ihm Widersprüche entdeckt, sondern läßt man sich von da auf sogenannte Urpositionen oder etwas dieser Art, was

erst aus den Sinnes-Eindrücken erschlossen wird, zurückführen, so hat man fürwahr die Bedenken nicht beseitigt, sondern nur erhöht. Denn einmal bleibt dabei der Ausgangspunct doch derselbe, nämlich die sinnliche Empfindung, und man ist über deren Untrüglichkeit nicht um das Geringste sicherer geworden, ja man läßt sich sogar durch das angeblich Widerspruchsvolle derselben, durch das, um dessen willen sie unmöglich gedacht werden kann, bewegen, von ihr sich nur zurückzuziehen, um etwas an die Stelle zu setzen, was mit den Gesetzen des Denkens harmonirt. So aber sind jene Urpositionen nichts andres als die Erzeugnisse meiner Denkthätigkeit oder näher, sofern dabei von einer sinnlichen Erfahrung ausgegangen wird, meiner Vorstellungs-Thätigkeit, so daß die Vorausnahme der Untrüglichkeit dieser vorstellenden Thätigkeit noch hinzukommt. Darum hat es ganz die gleichen Bedenken gegen sich, wenn man, wie vielleicht Andere wollen, von dem, was man das Bewußtseyn und seinen Inhalt nennt, als dem Festen und Gewissen ausgeht. Das mache man sich nur recht deutlich, was es für ein Unterschied sey, mit der Bewegung des Denkens anzufangen, die man nicht leugnen kann, ohne sie zu setzen, oder zu beginnen mit einem gewissen, bestimmten Kreis von Erzeugnissen dieser Bewegung, mit einem einzelnen Vorstellungskreis, dessen Untrüglichkeit man nicht ohne die klarste Willkür voraussetzt.

Haben wir aber einem solchen Beginnen gegenüber unsern Ausgangspunct nur mit und in der reinen Consequenz des Denkens genommen, so fragt es sich nun weiter um jene Zweiheit im Denken, insbesondere um jenes Object, in welchem die Bewegung des Denkens sich setzt, sich findet, also zu einem Denkenden, zu einem Subject wird. Dieses Object, in welches die Bewegung ausgeht, ist ein Anderes, als das, wovon sie anfängt, sonst wäre es keine Zweiheit. Es ist aber auch zugleich dasselbe, denn sonst könnte die Bewegung kein Act der Einigung werden, es könnte dadurch keine Einheit gesetzt werden; es wäre kein Zusichkommen, kein Sichsetzen, keine reflexive Bewegung. Dieses auffallenden Widerspruchs Lösung müssen

wir in der Psychologie suchen, indem sie uns Aufschluß ertheilt über die Entstehung des Subjects, des Ichs. Das Subject entsteht, es ist nicht, eine Wahrnehmung, die viel zu sehr von der Philosophie, namentlich von der neuern subjectivistischen unbeachtet gelassen wird, und wir finden durch psychologische Beobachtung, daß das Ich (Subject) nur an dem Du entsteht und sich zunächst nur als Er d. h. als Object darstellt, und erst durch mancherlei Operationen hindurch zu Sich und damit zu dem Ich kommt. Wir können hier unterlassen, in diese Operationen*) näher einzugehen, da es für unsern Zweck genügt, zu wissen, daß überhaupt das Subject durch die allgemeine Denkbewegung entsteht, und daß es entsteht in der Vereinigung mit einem Andern seines Gleichen, in welchem es einerseits ein wahres Object d. h. einen von ihm verschiedenen Punct gewinnt, aber sofern dieser Punct ein ihm (von dem die Bewegung ausgeht) gleicher ist, zugleich Sich selbst. Es wird ein Anderes erfordert, denn sonst kommt es zu keinem wirklichen Gegenstand, und es muß ein Gleiches seyn, denn sonst kann das Denken in dem Andern nicht sich selbst erfassen, das Ich nicht Subject-Object werden; und Diejenigen, welche sagen, das Denken dirimire sich selbst, sie haben wohl das Factum erzählt, aber von einer Erklärung kann doch hierin keine Spur entdeckt werden. Die Entstehung des Denkenden als Subject-Object muß in den verschiedenen Acten desselben zu Tage kommen, und in der Analysis derselben nachgewiesen werden. Es kann dies geschehen bei dem Erkennen wie bei dem Wollen, aber noch deutlicher wenigstens als in dem ersten wird in dem zweiten die Identificirung mit dem Andern sich wahrnehmbar machen. Das Wollen ist eine Causalitäts-Bewegung, und der Unterschied von jeder andern Causalität besteht darin, daß sie aus sich anfängt. Indem der Mensch will, verbindet sich damit das unmittelbare Bewußtseyn, daß die Ursache dieser Bewegung in keinem Andern liege, sondern in dem Wollenden selbst, daß er nicht ge-

*) Vergl. des Verf. Seelenlehre, namentl. §. 69.

trieben, nicht passiwisch bestimmt werde, sondern sich selbst bestimme. Insofern ist also das Wollen schlichter Anfang. Aber Sichselbstbestimmen, was heißt dies? Man bestimmt sich zu Etwas; indem man will, will man Etwas, und man hat zugleich einen Grund, dieses Etwas mit Ausschluß jedes andern zu wollen. Wenn also auch das Wollen jedem schlichten Getriebenwerden entgegengesetzt ist, so ist es doch darum nicht grundlos; es hat vielmehr einen Beweggrund. So kommt man also von der Form des Wollens auf dessen Inhalt. Woher dieser? Wir müssen so fragen, denn mit der Form des Sichsetzens ist er noch nicht zugleich gegeben. Man setzt sich nicht unbestimmt, sondern man setzt sich, wie schon bemerkt, zu Etwas, und es fragt sich also: woher dieses Etwas? Wenn die Biene eine Zelle fertigt, so nennt man dies die Wirkung ihres Triebes, näher des Kunst-Triebes. Die Zelle ist der Inhalt ihrer Bewegung, und die Form derselben bezeichnet man als Trieb, womit freilich nur so ein Wort ausgesprochen, aber nicht das Mindeste zur Erklärung des Phänomens gethan ist. Es wird mit diesem Ausdruck eigentlich nur etwas abgewiesen, er hat eine verneinende Bedeutung, die nämlich, daß der Inhalt der Bewegung nicht dem sich Bewegenden als Object gegeben werde. Darum baut jede Biene die Zelle gerade so, wie sie jede andere Biene auch baut, ganz unter denselben Winkeln und aus demselben Stoffe. Dagegen ist der Mensch frei von dem Zweck seiner Bewegung; er ist ihm Object und wird erst von ihm zum Beweggrund innerlich aufgenommen. Der Mensch baut nach seinem eignen Geschmacke. Er wählt unter den Zwecken, er bringt die verschiedensten Variationen an. Er macht das Recht seiner Individualität im vollsten Maaße geltend, einer Individualität, die sich auf eine ganz eigenthümliche, weit von der Identification des Kunsttriebs entfernte Weise in die Gemeinschaft hereingiebt. Wir unterscheiden nämlich in verschiedenen Perioden verschiedene Bau-Style, wodurch also ein Fortschreiten der Baukunst durch die bauenden Individuen hin angezeigt und der stereotypen Wiederholung desselben Werkes ebenso sehr,

wie der unendlichen Zersplitterung in Einzelnheiten widersprochen wird. Ja, die Freiheit des Menschen von seinem Zwecke ist auch damit noch nicht erschöpft, die Verschiedenheit noch nicht vollständig characterisirt. Denn jede Biene als solche ist an den Bau ihrer Zelle gebunden, und wenn sie verhindert wäre zu bauen, so wäre dies ein Hinderniß ihres Lebens. Sie lebt nur in und mit diesem Bauen und ohne dasselbe wird sie getödtet. Bei dem Menschen ist dies anders. Er kann nicht nur etwas Anderes bauen, sondern er kann auch gar nicht bauen. Das ist zugleich ein Zeichen, daß man hier mit der Annahme eines Triebs nicht vorkommen kann, oder wie man es bei Menschen lieber zu nennen pflegt, mit dem Angeborenseyn. Denn wenn diese oder jene Lebens-Aeußerung angeboren ist, warum erscheint sie nicht unter den gleichen Umständen bei allen Individuen? Es ist die Sache der vollen Gedankenlosigkeit, von einem Angeborenseyn zu reden. Mit Etwas, was Trieb nur etwa unter verändertem Namen ist, wird nichts erklärt; vielmehr tritt der Unterschied der Willens-Bewegung von der Trieb-Bewegung deutlich hervor, und wir fragen von Neuem: woher der Inhalt des Wollens? Woher, um bei unserm Beispiele zu bleiben, das Bauen in dieser oder anderer Weise? Man wird darauf antworten: der Mensch lernt das Bauen und dieses Lernen ist der positive Gegensatz zu dem was im Trieb verneint wird. Lernen aber schließt ein Empfangen von einem Andern in sich und zwar nicht von einem später Daseyenden, sondern von einem früher Dagewesenen, von Einem, der schon früher gelernt hat. So wird man auf einen Regreß in indefinitum geführt d. h. auf einen solchen, dessen Gliederzahl sich nicht bestimmen läßt. Der Mensch überkommt den Inhalt seines Wollens als Object zunächst von frühern Menschen, die in einer unendlichen Reihe hinter ihm liegen und für ihn eine Tradition ausmachen. Er steht mit ihnen in Lebenszusammenhang, er würde nicht das seyn, was er ist, ohne sie, ohne durch ihr Soseyn Inhalt für sich gewonnen zu haben. Er faßt sie in sich zusammen und zwar nicht als viele Einzelne, sondern als ver-

mittelte Einheit. Der geistige Besitz der Vielen bleibt nicht ein vielfältiger, sondern bildet sich nach logischen und psychologischen Gesetzen zu einer Einheit, das ἄπειρον wird vereinigt unter dem Namen der Vergangenheit. Der Mensch nimmt die ganze Vergangenheit in einem Gesammt-Ergebniß in sich auf, und sie liefert den Inhalt für sein Sichsetzen, so daß er also auf der einen Seite Resultat, auf der andern Anfang, ein letztes und ein Erstes zugleich ist.

Darin also, in dem Ganzen dieser Denkbewegung prägt sich der unterscheidende Character des Geisteslebens aus, darin löst sich der scheinbare Widerspruch von einem Entstehen, das zugleich ein Anfangen aus sich ist, und es erfüllt dies den Begriff der Persönlichkeit. Man kann es nicht oft genug wiederholen, da hierin immer wieder gefehlt wird und dieser Fehler verhängnißvoll auf die ganze Gestaltung der Philosophie wirkt, daß der Begriff der Persönlichkeit nicht erschöpft werde in dem Ich, dem Selbstbewußtseyn, der Selbstbestimmung ꝛc., sondern daß dazu wesentlich gehört die Aufnahme des Andern in sich und das Sichversetzen in das Andere, so daß es für die Person kein schlechthin Andres giebt und die Persönlichkeit auf diese Weise die reale, zur Lebensform gewordene Form des Allgemeinen wird und zwar des concret Allgemeinen im Gegensatz zu dem abstract Allgemeinen. Es wirkt verhängnißvoll, wie uns die Geschichte der Philosophie so oft und bis auf den heutigen Tag beweist, wenn man beide Formen des Allgemeinen verwechselt oder auch die letztere als die einzige gelten lassen will. Nicht zu verwundern haben wir uns dann, wenn man sich bis zu der Erklärung verirrt, daß nur die Wissenschaft das Allgemeine zum Gegenstand habe, d. h. das in allem Einzelnen Identische, daß die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen und die Einheit des Lebenslaufes der Menschheit eine Fiction sey*). Die eine Form des Agemeinen entsteht allerdings durch

*) A. Schopenhauer, die Welt als Vorstellung und Willen II. S. 500 ꝛc., dessen ganzes wegwerfendes Urtheil über die Geschichte sich auf den hier gerügten Mangel gründet.

Entleerung, die andere durch Erfüllung. Jene Form, die des abstract Allgemeinen wird gewonnen durch eine logische Operation, indem das Denken von dem Einzelnen sich zurückzieht und nur die wenigen Bestimmungen, die in allem Einzelnen identisch sind, übrig behält, während das concret Allgemeine umgekehrt dadurch gewonnen wird, daß es die wesentlichen Attribute des Etwas in die Einheit setzt. Wir halten deshalb vorläufig fest, daß die Persönlichkeit ihr Wesen darin habe, daß sie in dem Object zu sich kommt, sich in alles Andere versetzt und alles Andere in sich aufnimmt, so daß für sie nichts eine Schranke bildet.

Sind wir, wie wir uns bemüht haben, hierin ganz deutlich geworden, so müssen wir nun die Folgerungen ziehen für unsre Aufgabe. 1) Die Philosophie hat die Entwicklung der Persönlichkeit zu ihrer Aufgabe, und was ist der Inhalt der Geschichte? Die Entwicklung der Persönlichkeit. Was eignet sich also der Philosophirende an, indem er in die Geschichte eingeht? Nichts andres, als sich selbst. Er versenkt sich in sich selbst, er verwirklicht sich selbst. Das Philosophiren ist also von der Geschichte nicht nur nicht getrennt, sondern es ist genöthigt unmittelbar in dieselbe einzugehen, um das Object zu gewinnen, das die Voraussetzung des Subjects ist u. s. w. das Subject-Object, das Selbst herzustellen, das wir als die allgemeinste Aufgabe des Philosophirens erkannt haben. Wie die Geschichte gar nicht Geschichte ist, ohne vom philosophischen Geiste der Einheit durchdrungen zu seyn, so ist die Philosophie gar nicht Philosophie im ganzen Sinne des Worts, bevor sie mit der Geschichte sich geeinigt hat. Das sokratische σαυτόν ist nicht erfüllt, so lange das Philosophiren nicht in die ganze Geschichte eingegangen ist; denn das Sich, zu dem sich das denkende Wesen setzt, und setzen soll, ist nichts Geringeres, als der Geist, wie er sich als Weltgeist darstellt, wie er sich als Weltgeist explicirt. Das Philosophiren muß schlechterdings diesen Makrokosmos zu begreifen streben und zwar natürlich nicht als chaotische Masse, sondern in der Gliederung, die er sich

selbst gegeben hat und giebt. Die gründliche Analyse des geistigen Individuums führt selbst unmittelbar über dasselbe hinaus und läßt erkennen, daß dieses, das Individuum gar nicht für sich zu erfassen sey, sondern nur in der Einheit des Ganzen, welches man Geschichte nennt. Deswegen bringt auch das Philosophiren mit einem ganz andern und viel unmittelbarern Interesse in die Geschichte ein als z. B. in die Geologie und Aehnliches. Es wird, auch wo kein klares Bewußtseyn darüber besteht, von der Ahnung geleitet, daß es hier viel mehr in seinem Eigenthum sey als in irgend einem andern Object, und wenn z. B. auch eine richtige Politik nicht möglich ist ohne Geschichts-Studien, so muß doch vorerst das philosophische Eindringen in die Geschichte, d. h. die Geschichts-Philosophie, die Geschichte als solche in ihrer Einheit herstellen und sie fruchtbar machen auch für die Politik, die nicht bloß in mechanischer Weise nach einzelnen mehr oder weniger analogen Vorgängen sich richten darf, sondern erst in dem einheitlichen Ueberblick des Geschehenen die Rechte für das einzelne Volk und die Handlung für die einzelne Lage desselben finden kann. Die Philosophie darf sich darum nicht dünken lassen ihr ganzes Gebiet in Besitz genommen zu haben, bevor sie zu einer Philosophie der Geschichte sich ausgebildet hat. Das ist ihr Höchstes; ein Höheres giebt es für sie nicht, aber auch mit einem Wenigern und Niedrigern darf sie sich nicht begnügen. Das Erste nicht, denn in der Persönlichkeit und zwar wie sie sich zum persönlichen Proceß explicirt, ist dasjenige zu finden, was nicht mehr um eines Andern willen ist. Hier endet sie also; hat sie dasjenige erreicht, was um sein selbst willen ist, so giebt es Weiteres nicht mehr zu fragen. Sie darf aber auch mit Wenigerem sich nicht begnügen. Soll der Mensch sich selbst erkennen, so muß er nicht bloß als Fragment sich erfassen, sondern er muß in seine Totalität eingehen, wie sie in dem Persönlichkeits-Prozeß d. h. in der Geschichte vorliegt. So sehr es der deutschen Philosophie zum unverwelklichen Ruhme gereichen wird, sich als Geistes-Philosophie ausgebildet zu haben, wenn gleich sie, wovon wir alsbald mehr

zu sprechen haben werden, ihre Aufgabe nicht bis zum Ende geführt hat, so müssen wir es als ein Zurücksinken derselben betrachten, wenn sie neuerdings nur als Natur-Philosophie abschließen zu können meint.

2) Die Geschichte ist in Bewegung, und scheint sie da und dort einen Abschluß zu machen, so ist es ein relativer, eine bloße Epoche. So lange aber die Geschichte in Bewegung und nicht abgeschlossen ist, so kann es auch die Philosophie nicht seyn, und der Traum von einer absoluten Philosophie ist ein ebenso verderblicher als eitler. Sie darf sich nicht anmaßen, die Geschichte überragen zu wollen, und auch darauf werden wir weiter unten alsbald noch näher zu sprechen kommen; sie muß vielmehr stets gewärtig seyn, daß ihr neuer Stoff zugeführt werde, den sie in die abstracten Formen des Selbsts einzuordnen und dieses dadurch concreter auszubilden hat. Nicht das Absolute in seiner objectiven Stellung hat sie zu realisiren, sondern vielmehr eben jenes Selbst, indem sie den objectiven Geist dem Subject aneignet und damit das wahre, nicht blos ein willkürlich gebildetes Subject-Object herstellt. Dadurch aber werden wir noch zu einem weitern Schritt vorwärts veranlaßt, denn

3) wir haben früher einzelne Geistesformen, die in der Geschichte hervortreten, als classische bezeichnet. So auf dem Gebiete des Rechts, so auf dem Gebiete der Kunst in der Griechenwelt; und ihnen haben wir die Eigenschaft des Zeitlosen, die species aeternitatis zugeschrieben. Mitten in der geschichtlichen Bewegung kommt ihnen der Character der Unveränderlichkeit zu, und wenn auch für sie nicht alle Bewegung verschwinden muß, so doch gewiß diejenige, welche in dem Wechsel des Entstehens und Vergehens abläuft. Nun sind aber diese classischen Formen einzelne Bestimmungen an der Totalität des Geisteslebens, und diese Totalität stellt sich dar in der Form der Persönlichkeit. So kommen wir also zu der Frage, ob, wie einzelne Bestimmungen an dem Leben der Person mit einer species aeternitatis in die Geschichte eintreten, so dies auch mit

dem Ganzen der Persönlichkeit der Fall und eine Person geschichtlich werden d. h. in der Geschichte einen Zeitpunct erfüllen könne, resp. müsse, welche in ihrer Fülle die species aeternitatis der Persönlichkeit als solcher an sich trägt, und in welcher sich also dieselbe von dem Gesetze der Endlichkeit emancipirt, oder daß, wie ein Neuerer sich ausdrückt, ein schlechthin Vollkommnes zu Stande kommen müsse, welches sich nicht repetiren kann. Wir haben auf diese Frage die Antwort vorbereitet, indem wir nachwiesen, wie die Einheit der Geschichte das concret Allgemeine im Gegensatz zu dem abstract Allgemeinen und zwar in der Form der Persönlichkeit darzustellen habe. Die einzelnen classischen Formen der Kunst, des Rechts ꝛc. erscheinen nur als Hinweisungen als Weissagungen auf ein in sich abgeschlossenes Menschenleben, dem noch viel mehr der Character der Classicität zukommen sollte, als den einzelnen Fragmenten. Diese können nicht gleichsam im Weltenraum, im Geschichts-Raum in ihrer Vereinzelung umherirren, sondern sie deuten auf eine Einheit und lassen sie ahnen, auch wo sie noch nicht gefunden ist, mit gleicher Sicherheit, wie die Astronomen den Gefährten des Sirius kannten, ohne ihn zu sehen. Hiermit stehen wir wieder vor einer brennenden Streitfrage der heutigen Wissenschaft, und ihre Beantwortung will zu einem Resultate führen, das alle unsere bisherigen Untersuchungen zu Nichte macht und Philosophie und Geschichte weiter und unversöhnlicher als je auseinander zu reißen droht. Darum muß die Sache noch etwas näher erwogen werden.

5.

Wir versuchen ihr auf den Grund zu sehen und zwar vom philosophischen Standpunct aus, der neuerdings gewöhnlich nur obenhin und gelegentlich berührt wird. Das Ideal kann nicht wirklich werden, das ist, was man als ein für allemal entschieden vorausnimmt. Die Behauptung ist alt und datirt allerdings von früher her, daß das Ideale nur einen Gegensatz bilde zu dem Realen. Die Voraussetzung erhält dann mit Beziehung auf die Geschichte die Fassung: eine vollkommene Per-

sönlichkeit könne nicht eintreten in die Geschichte. Diese Behauptung wird wieder in allerlei Tonarten variirt, und die nächste und unmittelbarste Folgerung ist: die Philosophie als die Inhaberin der Idee und des Ideals beherrscht die Geschichte. Die Idee kann nicht wirklich werden, sie schwebt über der Wirklichkeit, treibt diese unaufhaltsam vorwärts und erhält sie so bei Leben. Eine theilweise Verwirklichung der Idee kann wohl stattfinden, und das erzeugt die classischen Formen und unterscheidet sich genau davon, daß die Idee in ihrer Totalität wirklich werde. So sey die vollkommene Person, der geschichtliche Christus, nicht der einzige Menschensohn, sondern nur ein Beispiel der Sohnmenschheit, wie man sich in dem Bestreben, neu zu seyn, ausgedrückt hat. Es sey nicht die real gewordene Idee des Menschen, sondern man schaue in ihm nur auf besonders klare Weise die Wahrheit, daß der Mensch Sohn Gottes sey. In seiner Leidensthat komme nur das stellvertretende Leiden des pneumatischen für den natürlichen Menschen zur Anschauung, wie diese Zweitheiligkeit in jedem einzelnen Menschen an und für sich sich finde; in dem Glauben an die Auferstehung und Erhöhung Christi nur die königliche Herrlichkeit des pneumatischen Menschen und sein Sieg über die Mächte der Finsterniß zum klaren Bewußtseyn. Nicht das Heil und die Heilsgemeinschaft überhaupt, sondern nur das Bewußtseyn davon sey das Werk des historischen Christus. Sein Leben und Leiden diene so zu sagen als Illustration seiner Lehre. Die Geschichte ist verfälscht willkürlich oder unwillkürlich. Die Phantasie des Darstellers hat aus dem Ihrigen geschöpft, hinzugethan, vergrößert das Gegebene in das Uebermäßige, und die Glorie, mit welcher eine geschichtliche Erscheinung umgeben wird, ist nichts objectiv Wirkliches, sondern die ausschmückende Zuthat des Geschichtschreibers.

Dies ist in wenigen Strichen der Widerstreit, wie er sich neuestens zwischen Philosophie und Geschichte gestaltet hat, und angesichts solcher Beispiele wird man kaum zu leugnen wagen, daß dies der abstracteste, einseitigste Spiritualismus sey, ein

Panlogismus, der die Geschichte in einzelne Kategorieen, Accidentien und Eigenschaften auflöst. Diese schwimmen im All umher, sollen alle substantielle Realität ersetzen, während doch jede empirische Wirklichkeit, der sie sich anhängen wollen, sie mit Protest zurückweist. Denn wo wäre der pneumatische Mensch in der Wirklichkeit zu finden, der in königlicher Herrlichkeit und durch sich siegend über die Mächte der Finsterniß, übernimmt für den natürlichen stellvertretend einzustehen 2c.? Das Werkzeug, mit dem die Philosophie jene mehr als wunderbare, jene zauberhafte Umwandlung vollbringen will, nennt man die Kritik, näher die geschichtliche Kritik. Wir sind nun weit entfernt in die Einzelnheiten dieser Aufstellungen einzugehen; denn wir würden damit unsre dermalige Aufgabe weit überschreiten, und wir haben die Beispiele auch nur zur Kennzeichnung des dermaligen Streitstandes angeführt; aber die allgemeinen Grundsätze, nach welchen hier verfahren wird, um den Unterschied zwischen Philosophie und Geschichte zu einem unversöhnlichen Widerstreit zu machen, sie dürfen wir doch einer nähern Beleuchtung nicht entziehen. Es wird zuerst der Standpunct, den die so geartete Kritik einnimmt, einer allseitigen Prüfung unterworfen und sodann auch die hauptsächlichsten Instanzen, die er gegen die ihm entgegengesetzte Thesis richtet, in Betracht gezogen werden müssen.

Der unterscheidende Character, den nun der Gegensatz angenommen hat, wird darin bestehen, daß das Zufällige, welches die frühere Phänomenologie noch in dem Geschehen selbst fand, nunmehr nur in die Auffassung und Darstellung des Geschehenden verlegt, also zum voraus vollkommen subjectivistisch gedeutet wird. Es ist die Phantasie des Subjects, welche das Ueberschwängliche zu dem Wirklichen hinzuthut, und die Philosophie erhält deswegen die Aufgabe, in ihrer kritischen Nüchternheit diese Zuthat zu entfernen. Das Ideal kann nicht wirklich werden; denn finitum non est capax infiniti, das ist der Grundsatz, nach welchem dabei verfahren wird. Allein

a) lassen wir vorläufig dieses Axiom gelten, so hat es doch

seine zwei Seiten, und wir weisen vor allem auf das zurück, was wir bald im Anfang in Betreff der Realisirung des Absoluten bemerkt haben. Wenn auch unbestreitbar seyn sollte, daß finitum non capax infiniti sey, so fragt sich doch, ob auch das Umgekehrte gelten kann: infinitum non capax est finiti, und dieser letztere Satz ist es, auf den es hier ankommt. Das Unendliche soll in das Gebiet des Endlichen eintreten. Nun ist zwar das Endliche in keiner Weise fähig, als solches in die Natur des Unendlichen überzugehen; das Endliche kann in dem Unendlichen nur negirt werden. Anders verhält es sich aber bei dem umgekehrten Satze. Das Unendliche kann unmöglich an dem Endlichen seine Schranke haben; sonst wäre es selbst beschränkt und nicht unendlich. Allein

b) die Hauptsache bleibt, daß die Anwendung dieser Kategorieen des Unendlichen und Endlichen auf das in Frage stehende Verhältniß gar nicht zulässig erscheint, und es fällt überhaupt kein geringer Theil der Verirrungen der neuern Philosophie auf die einseitige und falsche Anwendung, auf die unbedingte Herrschaft, welche diesen Kategorieen zuerkannt wird. Sie sind quantitativer Natur, und wir haben es hier mit einem qualitativen Verhältniß zu thun. Das Unendliche ist ferner, wie schon die Wortbildung zeigt und wie wir dies auch in dem zweiten Abschnitt unserer Betrachtung schon näher erörtert haben, eine negative Bestimmung, die bloße Negation des Endlichen, und wir haben es hier mit einem entschieden positiven Verhältniß zu thun. Dieses fällt, um mit Spinoza zu reden, darum gar nicht unter das Attribut der Ausdehnung, sondern unter das des Denkens, und es ist sogar ein Naturgesetz, daß die höchste Intensität in das kleinste Maaß der Extension eingehen kann.

c) Kann das Ideal des Menschenwesens nicht real werden, sich nicht verwirklichen, dann ist das menschliche Streben, dann ist der Proceß der Geschichte ein zweck- und zielloser, das Leben des Menschen allein eine Sisyphus-Arbeit, und also von einem solchen Streben alsbald abzustehen.

d) Kann das Ideal nicht wirklich werden, dann kann es auch

keine classischen Formen geben, und es läßt sich dieser Consequenz nicht ausweichen mit der Erklärung, daß wohl eine theilweise Verwirklichung statthaben könne, aber nur nicht des Ganzen. Denn auch da, wo nur von einzelnen Lebenskreisen und Erscheinungen als classischen die Rede ist, da müssen diese doch, eben um diesen Namen zu verdienen, in sich ein Ganzes, ein harmonisch gefügtes Ganzes ausmachen, „aus einem Guß, Kunstwerke, die wie unsterbliche, tadellose Götterbilder dastehen, an welchen nichts Zeitliches und Tadelswürdiges ist.“*) Also will man überhaupt leugnen, daß ein vollkommnes Ganzes in die Geschichte eintrete, dann muß ebendamit allem Classischen und als solchem Unvergänglichen die Wirklichkeit abgesprochen werden. Soll dies aber nicht geschehen, dann darf man ebensowenig und noch viel weniger leugnen, daß ein ganzes Menschenleben in unvergänglicher Vollkommenheit in die Geschichte eintrete. Soll einer einzelnen Seite, einer einzelnen Form des Lebens diese Macht inwohnen, warum nicht noch viel mehr dem ganzen Leben? Hegel sagt da, wo er über den Unterschied der griechischen Kunstform von dem Christenthum spricht: „die classische Kunstform sey zwar für die Kunst anthropomorphistisch genug, für die höhere Religion aber zu wenig.“**)

e) Man vertheilt also, um das Uebertragen eines Ideals in die Geschichts-Erzählung zu erklären, den hier vorgehenden Proceß auf das Object und Subject. Der Anlaß, sagt man, wird gegeben durch eine hervorragende Erscheinung der Geschichte, die einen solchen Reiz auf die Phantasie des Darstellers übt, daß er dadurch zu einer Steigerung in das Unvergleichbare geführt werde, und die Glorie, mit welcher eine geschichtliche Erscheinung umgeben wird, ist, wie es oben bezeichnet wurde, nichts objectiv Wirkliches, sondern die ausschmückende Zuthat des Geschichtschreibers. — Also doch das Hervorragende, dessen als eines objectiv Gegebenen selbst eine solche Ansicht nicht ent-

*) S. Hegel's Vorlesungen über die Aesthetik. B. 2. S. 377.
**) Vorles. über die Aesthetik B. 2. S. 13 ꝛc.

behren kann. Wie soll aber die Wirklichkeit eines solchen Hervorragenden angenommen werden, während man die Wirklichkeit eines Vollkommnen ablehnt? Wo liegt hier eine Consequenz? Wenn etwas Hervorragendes in die Geschichte eintreten kann, warum nicht auch das Hervorragendere? Welches von beiden hat mehr Mittel zu seyn? Verlieren wir uns nicht an einen unlösbaren Sorites, wenn wir dem erstern die Möglichkeit des Geschehens einräumen, dem zweiten aber verweigern? Wie weit darf jenes Hervorragen sich erstrecken, und wo ist die Grenze der Unmöglichkeit? Wenn das Vollkommne nicht wirklich werden soll, so kann es offenbar ebensowenig das Hervorragende, das nur dadurch hervorragt, daß es in gewisser Hinsicht wenigstens gegenüber allem Andern ein relativ Vollkommnes ist. Folgerichtig allein wäre es bei jener Voraussetzung, daß überhaupt nichts wirklich werden könnte, was über Andres hervorragt, und diese Weltanschauung, diese Philosophie der Mediocrität müßte auch des Punctes, des Nagels entbehren, an welche sie Vergrößerungsbilder anhängen will. Hiermit kommen wir

f) auf den letzten Grund all dieses Widerstreits zwischen Philosophie und Geschichte und der kritischen Oberherrschaft der erstern über die letztere. Woher stammt denn jener Kanon für die geschichtliche Wirklichkeit, und worauf stützt sich dessen unumschränkte Gewalt? Offenbar auf den inductiven Paralogismus der Empirie: es ist etwas bisher nicht geschehen, also kann es überhaupt nicht geschehen, und was bisher gewesen, das muß immer so seyn. Die Speculation wird zur Erfahrungs-Wissenschaft herabgesetzt, und zwar zu der Erfahrungs-Wissenschaft schlimmster Art. Wir werden wieder zu dem zurückgeführt, wovon wir ausgingen, zu jenem Verfahren, bei welchem man einzelne geschichtlich gewordene Formen, hier einzelne Entwicklungspuncte des Bewußtseyns für immer fest halten und versteinern will. Es kehrt hier als allgemeines philosophisches Axiom wieder, um seine Herrschaft im breitestem Umfang zu üben. Man benutzt die Geschichte gegen die Geschichte, man hält einen Punct fest und legt ihm die Würde des Maaßstabes für alles,

was geschehen soll, bei. Wir nennen dies die Empirie schlimmster Art, denn jede Erfahrungs-Wissenschaft, die sich selbst versteht, wird schwerlich die Pforte für den Zutritt neuer Erfahrungen sich verschließen. Der Eigensinn des Subjectivismus oder Rationalismus ist es, der sich hier characterisirt und seinen Ursprung verräth. Er, der voll Selbstgefühl auf die Geschichte herabsieht, er nimmt die Kriterien seiner Wahrheit aus dem Bodensatz derselben, und das, was er für das Vernünftige ausgiebt, ist die gemeinste Empirie, die nur dadurch zu ihrer absoluten Geltung kommen kann, daß man den Proceß der Persönlichkeit, wie wir ihn oben darzustellen versucht haben und wie er sich genau und wesentlich unterscheidet von der abstracten Natürlichkeit, gänzlich mißkennt. Man nimmt die Individuen nur, wie auf diesem letztern Gebiete der Natürlichkeit, als Exemplare, deren eines genau wie das andere beschaffen ist, und die alle zusammen unter der Gattung zusammengefaßt werden, unter der Gattung, welche ein durch die Abstraction gewonnener logischer Begriff ist und allerdings als solcher nie wirklich wird. Er enthält nur die in der Vielheit der Individuen identischen Prädicate und kann so nur als der Wechselbalg der lebendigen Idee der Menschheit figuriren. Diejenigen, welche zur obersten Regel machen, daß nichts geschehen könne, als was bisher gewöhnlich geschehen ist, gehen jedenfalls vollkommen den gleichen Weg mit denen, welche irgend einen einzelnen Zeitpunct der Entwicklung als unveränderlich fixiren. Der Rationalismus beschuldigt den geschichtlichen Standpunct so gerne der Neigung, die Bewegung des Lebens zu hemmen und sie an einem einzelnen Zeitpunct festzuhalten; aber was thut er, wenn er behauptet, nie könne eine Idee, am allerwenigsten d i e Idee, näher die Idee der Menschheit in einem Individuum geschichtlich lebendig werden? Er giebt vor, a priori und mit Mitteln der reinen Vernunft zu operiren, und am Ende ist es nichts andres, als daß er, ohne es einzugestehen und vielleicht auch ohne es einzusehen, mit der Geschichte gegen die Geschichte kämpft, mit einer einzelnen Position derselben ge-

gen ihren ganzen Entwicklungsgang. Er erklärt eine geschichtliche Thatsache darum für ungültig, weil sie nicht einem gewissen Erfahrungskreis entspricht, sich nicht zu dessen Analogieen bequemt, und in den daraus gefertigten Formen des subjectiven Denkens nicht untergebracht werden kann. Allem, was einem zum voraus und willkürlich als absoluten Maaßstab angenommenen Inhalt des Bewußtseyns überschreitet, wird das Recht und die Möglichkeit zu existiren abgesprochen. Wir müssen uns aber wiederholt gegen diese Erhebung eines Particularen zu einem Universalen erklären; nach den gemeinen Regeln der Logik ist der Kanon zu verwerfen. Dabei bleibt merkwürdig genug, daß selbst dieser banausische Empirismus solcher Kategorieen wie des besonders Klaren, des in die Augen Fallenden, des Hervorragenden nicht entbehren kann, um auch nur das zu erklären, was er als Geschichts-Verfälschung bezeichnet.

g) Jenes Unvergleichbare zu entfernen, das soll denn das Geschäft der Speculation seyn, und das ist es, was man Kritik, näher geschichtliche Kritik, objective Kritik nennt. Hat es je einen verwerflichen Mißbrauch dieses Wortes gegeben, so finden wir ihn hier. Daß es Kritik sey, was hier geübt wird, daran zwar läßt sich nicht zweifeln, aber die subjectivste, rein individuelle und keine Spur von objectiver, wahrhaft geschichtlicher, deren Wirkung darum auch nur seyn kann, sich selbst, das kritisirende Individuum von der Geschichte auszuschließen, nicht aber die Geschichte von ihrem Anspruch auf Realität. Den Maaßstab verfertigt man sich, indem man ein gewisses Mittelmaaß aus dem was man selbst als Geschehendes und Geschehenes erfahren hat, zieht, und das, was über dieses Lineal hinausragt, welches man an die Wirklichkeit und Wahrheit anlegt, wird schlechthin abgeschnitten und für zufällige Beigabe und Ausschmückung erklärt: soviel und nicht mehr kann und darf die Geschichte geben. Diese Thesis tritt mit dem Anspruch eines Axioms, eines Axioms objectiver, geschichtlicher Wahrheit auf. Niemand wird es zwar einfallen, an und für sich die Möglichkeit der Geschichts-Verfälschung zu leugnen, aber nimmt man

eine geschichtliche Thatsache darum als verfälscht an, weil sie nicht in gewissen vorausgefertigten, stereotypen Formen des Geschehens untergebracht werden kann, weil sie einemzu m voraus als absoluten Maaßstab angenommenen Inhalt des Bewußtseyns widerspricht, dann muß der Beweis für die Verfälschung selbst ein verfälschter werden und sich also aufheben. Er kann für das Individuum, das sich nun einmal stocksteif auf seine Voraussetzung erpicht hat, gelten; im Allgemeinen ist er gänzlich werthlos.

Fassen wir alle diese Puncte zusammen, so läßt sich nicht verkennen: die Kritik, welche dem Eintritt des Ideals in den zeitlichen Gang der Geschichte leugnen will, nimmt ihre Waffen nur aus dem Mißbrauch der Geschichte und verwickelt sich somit selbst in die herbsten Widersprüche. Die Möglichkeit, das Können dieses Eintritts läßt sich nach all dem Ausgeführten nicht leugnen, aber auch die Nothwendigkeit, das Müssen bezeichnet der oben sub c aufgestellte Satz sehr deutlich: der Proceß der Persönlichkeit, welcher die Geschichte ausmacht, wäre ziel- und *sinnlos*, wenn nicht irgend einmal die vollkommene Persönlichkeit in ihr erschiene; er widerspricht also nicht nur nicht, sondern er fordert die Realisirung des Ideals. Allein dies auszuführen gehört nicht mehr hierher, sondern ist Aufgabe theils der Religions-Philosophie theils der Geschichts-Forschung. Niemand sucht ja auch entschiedener gegen „die leeren Ideale" d. h. gegen die von der empirischen Wirklichkeit abstrahirenden zu kämpfen, als Hegel, und wenn er den Satz zu begründen unternimmt: was wirklich ist, das ist vernünftig, so giebt er ihm mit Recht die Voraussetzung, daß, was vernünftig (Idee) sey, auch wirklich seyn müsse. Entweder also er müßte die Idee selbst vollkommen gleich der Empirie und zwar einer gewissen bestimmten Empirie nehmen und damit die Idee degradiren, oder er muß die Wirklichkeit erheben und ihr die Empfänglichkeit für die Idee zuerkennen. Jedenfalls sollten diejenigen, deren Weltanschauung in der Hegelschen Philosophie ihre ersten Wurzeln

hat, am wenigsten sich gegen den Eintritt der vollkommenen Idee des Menschenlebens in die Wirklichkeit sträuben.*)

Die Realisirung des Ideals widerspricht nicht der Geschichte, dies ist es was sich uns hier als Resultat der Untersuchung über die lebendige Zusammengehörigkeit von Philosophie und Geschichte ergiebt, und hierzu sey es erlaubt nur noch die Hauptgründe, welche jenen Satz stürzen und den Widerspruch erhärten sollen, in's Licht zu stellen. Von zwei Seiten wird der Angriff unternommen, von Seiten der Philosophie, näher der Psychologie, und von Seiten der Geschichte. In erster Richtung wirft man ein, daß das Leben des Individuums in einer successiven Bewegung und also seine einzelnen Zeitabschnitte nicht vollkommen, sondern im Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnen begriffen seyen. Leugne man diesen Fortschritt, so müsse man an die Stelle eines wahrhaft und wirklich menschlichen Lebens ein andres Phantasie-Gebilde unterschieben, das eben dann keine Wirklichkeit habe, irgend einen Zauber, eine willkürliche Behauptung, für welche man die Aufnahme in die Geschichte begehre, aber nach deren Ordnung nicht erhalten könne. Allein hier tritt offenbar eine Begriffs-Verwechslung ein. Man vermengt die Vorstellung des Fehlerhaften mit der des Unvollendeten. Allerdings würde ein Leben, das nicht durch die einzelnen Entwicklungsstufen des menschlichen Daseyns hindurchginge, überhaupt kein menschliches mehr genannt werden können, aber vollkommen d. h. seiner Idee entsprechend kann auch der einzelne Theil in einem Ganzen, also auch der einzelne Entwicklungspunct in einem Lebensgebilde seyn.

So bleibt nur noch der entgegengesetzte Einwurf übrig, daß durch den Eintritt der vollkommnen Persönlichkeit die geschichtliche Bewegung gehemmt werde. Allein darauf haben wir oben sub d schon geantwortet, daß dann der Eintritt jedes Classischen in die Wirklichkeit dieselbe Wirkung thun müßte,

*) Vergl. vor allem die Vorrede zu Hegel's Rechts-Philosophie, insbes. S. 17 f. 2te Aufl.

und wir fügen nur noch hinzu, daß der Vorwurf sich jedenfalls doppelt zurückgeben läßt. Denn a) was bewirken diejenigen, welche ihren Maaßstab für die Möglichkeit des Geschehens aus irgend einer Empirie, irgend einem schon wirklich Gewordenen nehmen, als daß sie die über diesen Maaßstab hinausgehende Entwicklung hemmen, oder umgekehrt b) was wollen denn diejenigen, die sich weigern, irgend ein Unvergängliches und als solches Abschließendes in der Geschichte zu finden? Was will z. B. Laurent, wenn er sein Ideal jenseits des Christenthums sucht? Will er damit, daß dasselbe nie in die Zeit eintrete? Sicherlich nicht. So dürftig die Kategorieen sind, mit welchen er den christlichen Geist überschreiten zu können meint, so sind es doch Kategorieen geschichtlicher Wirklichkeit. Also für die Ausgleichung des Streits zwischen der Philosophie und Geschichte, oder wie wir vielleicht jetzt noch klarer sagen können, zwischen dem subjectiv Idealen und dem objectiv Realen ist damit nicht das Geringste gewonnen. Der Streit ist nur für eine spätere Zeit verschoben, aber eben doch nur verschoben, und ausgefochten muß er auch so doch irgend einmal werden. Aber wir leugnen geradehin, daß der Eintritt der vollkommnen Persönlichkeit, wie der irgend eines Vollkommnen, die Bewegung der Geschichte hemme. Denn nicht damit ist das Ziel der Geschichte, als Proceß der Persönlichkeit aufgefaßt, erreicht, daß nur die eine vollkommene Persönlichkeit wirklich werde, sondern vielmehr darin, daß dieses Singuläre zum Gemeingut werde, daß die Vielen in dem Einen ihr wahres Seyn finden, wie wir in dem Vorhergehenden angedeutet haben. Es näher auszuführen, überschreitet unsre gegenwärtige Aufgabe, aber der Verf. dieser Zeilen hat dies an verschiedenen andern Orten versucht*). Jedoch auch dieses weit aussehende Ziel soll nicht jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit stehen bleiben, jedes Ringen in infinitum macht eine Bewegung zu einer sinnlosen Arbeit. Die

*) Namentl. in der Religions-Philosophie §. 12 S. 67 ꝛc. §. 25 S. 168 ꝛc. u. in der Seelenlehre §. 71 H. 2 S. 150 ꝛc. §. 73. S. 164 ꝛc.

geschichtliche Bewegung wird zu ihrem Ziele kommen, aber nicht um nun die Lebensbewegung zu hemmen und das letzte Ziel zu einem starren, todten zu machen, sondern vielmehr um dieselbe zu einer ungehemmten, friedlichen und freudigen zu erheben. Damit würden wir allerdings zuletzt wieder bei Schelling anlangen mit seinem Aufhören der Geschichte, wenn das Absolute realisirt sey. Nur muß sein Satz geradezu umgekehrt werden, wenn er eine Wahrheit enthalten soll. Nicht wie er will: weil die Geschichte in den Gedanken aufgenommen ist, hört die geschichtliche Bewegung auf, sondern umgekehrt, weil und sofern die Idee in die Geschichte eingegangen ist und sich völlig mit ihr geeinigt hat. Wie denn allerdings die Geschichte erst dann vollkommen in den Gedanken eingehen kann, wenn sie vollendet ist.

Diesen Beweis, um den es uns hier zu thun war, hoffen wir geführt zu haben, daß Philosophie und Geschichte sich nicht nur nicht widersprechen, sondern daß vielmehr die eine von der andern als nothwendiges Complement ihrer selbst erfordert werde, daß in die Verwirklichung der einen immer die andere als nothwendiger Factor miteintrete. Die Geschichte ist die Fundgrube, aus welcher die Philosophie ihren Stoff schöpft und ihn bearbeitet, indem sie ihn begreift und sich aneignet. Darum darf sie nicht als einseitiger, eigensinniger, unkritischer Empirismus mit dem anmaßenden Namen des Rationalismus in einer einzelnen Position erstarren. Der philosophische Standpunct, haben wir gesagt, vertheidige die Ansprüche des geschichtlichen und umgekehrt der geschichtliche die Ansprüche des philosophischen. Es giebt keine Geschichte, ohne daß ihr von der Philosophie die Einheit der Idee geliehen würde, und es giebt keine Philosophie, die nicht die Geschichte sich aneignen und als Geschichts-Philosophie gipfeln müßte. Läßt sie nicht von einer übermüthigen Afterkritik sich leiten, sondern nimmt sie einen wahrhaft speculativ-kritischen Standpunct ein, so muß sie bald erkennen, wie sie aus dem objectiven Geiste ihr eignes Bestehen und jeden einzelnen ihrer Fortschritte schöpft, wie es also zur

Absurdität wird, mit dem einzelnen Punct in der Entwicklung gegen deren Ganzes zu kämpfen, mit dem Theil wider das Ganze sich aufzulehnen, und etwas, was zum Makrokosmus des Persönlichkeits-Processes gehört, aus welchem der Mikrokosmus der einzelnen Person sich nährt, darum abzuweisen, weil es bisher nicht da gewesen ist. Die wahre Kritik erkennt die Aufgabe des Subjects, dem objectiven Geiste in der oben angegebenen Weise sich einzufügen und in ihm sich selbst zu erfassen.

Daraus muß allerdings auch die weitere Folgerung gezogen werden, daß die Philosophie selbst einem geschichtlichen Proceß unterliege, daß es also, die Richtigkeit dieses Gedankens vorausgesetzt, die wir übrigens bestritten haben, keine große Eile haben würde mit der Realisirung des Absoluten, und daß, wir wiederholen dies, es eitel Täuschung und Ueberhebung ist, wenn irgend ein System einen absoluten Abschluß gefunden haben will. Die Philosophie hat weit mehr das Wesen einer Kunst an sich, die an der Vollendung ihres Kunstwerks arbeitet, als das eines in sich ein für allemal abgeschlossenen Systems.*) Es ist, was wir nicht zu leugnen gedenken, mit dem Verhältniß von Geschichte und Philosophie, wie es sich uns ergeben hat, über die Vorstellung einer absoluten Philosophie, über absolutes Wissen und über die Philosophie überhaupt als wissenschaftliches System die Entscheidung theils gegeben theils vorbereitet.

Morphologische Studien

von Prof. Dr. Adolf Zeising.

Fünfter Artikel.

Nach den Bestimmungen, die wir im vorigen Artikel über die rein-formellen Unterschiede der Pflanzen, Thiere und Menschen gegeben haben, bleibt uns jetzt noch zu untersuchen, in-

*) Vergl. des Verf. Grundzüge der speculativen Kritik §. 53 S. 240 2c.

wiefern etwa mit diesen verschiedenen Formverhältnissen auch kennzeichnende Eigenthümlichkeiten substantiellen Charakters Hand in Hand gehen.

Sofern sämmtliche Organismen darin übereinstimmen, daß ihre Formen nicht, wie die der anorganischen Gebilde, durch Ansetzung von außen, sondern durch Entwicklung von innen entstehen, so muß in ihnen allen nothwendig irgend ein Agens thätig seyn, welches mit einem höheren Grad der Activität begabt ist, als die feste, starre Materie, und demzufolge die Kraft besitzt, irgendwelche passive Substanzen mit sich zu vereinigen, dieselben in einer seiner eignen Beweglichkeit angemessenen Weise zu bewegen und sich auf diese Weise als eine in gewissem Grade sich selbst bestimmende Combination von Activität und Passivität zu bethätigen. Dies gilt ebenso für die Pflanzen, wie für die Thiere und Menschen. Die nichtsdestoweniger zwischen ihnen bestehenden Unterschiede können mithin nur darauf beruhen, daß die in ihnen waltenden Agentien selbst wieder verschiedene Grade der Activität besitzen; hieraus aber folgt, daß sie im Allgemeinen denjenigen Gradationen der Beweglichkeit entsprechen werden, nach denen wir die Substanzen, welche sich über die Stoffe von festem Aggregatzustande erheben, in tropfbar-flüssige, elastisch-gasförmige und immaterielle Substanzen unterscheiden müssen.

Diese a priori sich aufdrängende Vermuthung wird durch eine vergleichende Beobachtung der oben genannten Substantialitätsstufen einerseits und der oben erörterten Organisationsstufen andererseits in so vielen und wichtigen Beziehungen bestätigt, daß sie jedenfalls eine weitere Erwägung verdient, und ich will daher diejenigen Gründe, die mir dafür zu sprechen scheinen, hier mittheilen, ohne damit die Zulässigkeit von Zweifeln bestreiten zu wollen. Im Allgemeinen bestehen also nach dem obigen Satz die substantiellen Unterschiede zwischen Pflanzen, Thieren und Menschen darin, daß das ihnen als belebendes und gestaltendes Princip inwohnende Agens bei den Pflanzen nur mit der Beweglichkeit der tropfbar-flüssigen

Stoffe, bei den Thieren dagegen mit der Beweglichkeit der elastisch-gasförmigen Stoffe, und endlich bei den Menschen mit der Beweglichkeit der immateriellen Substanzen (also der imponderablen Dynamide und der rein-geistigen Kräfte) ausgestattet ist. Pflanzen, Thiere und Menschen sind also im Bereich der Individuen die Repräsentanten derselben Mischungsverhältnisse von activen und passiven Substanzen, wie im Bereich der elementaren Erscheinungen die Regionen des Wassers, der Luft und des sogenannten Aethers, unter welchen Namen wir hier den Inbegriff aller derjenigen Agentien verstehen, welche so subtil und flüchtig sind, daß sie sich gar nicht mehr als ponderable Stoffe, sondern nur noch als selbst unwahrnehmbare Ursachen von Bewegungserscheinungen d. i. als physikalische oder geistige Kräfte auffassen lassen. Die drei Stufen der mikrokosmischen Gebilde sind mithin von den drei Stufen der makrokosmischen Massen nur insofern verschieden, als sie nicht wie bloße Bestandtheile und Momente ohne Selbstbestimmung im Universum aufgehen, sondern sich in demselben durch Mischung mit anderen theils festeren, theils flüchtigeren Substanzen zu mehr oder minder selbstständigen, der Selbstbestimmung fähigen Einzelwesen gestalten; übrigens entsprechen die zwischen ihnen bestehenden charakteristischen Unterschiede, möge man sie in stofflicher, formeller oder vitaler Beziehung betrachten, in unverkennbarer Weise den Unterschieden, durch welche sich Wasser, Luft und Aether von einander unterscheiden. Was hiefür spricht, ist im Wesentlichen Folgendes:

Die Pflanzen vermögen sich, wie das Wasser als solches, d. h. in tropfbar-flüssigem Zustande, nur zum Theil über den Boden zu erheben und sich von dem Schooß der Erde nicht wirklich loszureißen. Sie besitzen daher der soliden Erdmasse gegenüber kein größeres Maaß der Beweglichkeit und Spontaneität als der aufsprudelnde Quell. Die Thiere hingegen gleichen in dieser Beziehung der Luft. Sie sind, wie diese, nicht mit irgend einem Theil ihrer Erscheinung an einen bestimmten Punkt des Bodens gefesselt, sondern vermögen sich frei über

denselben hin zu bewegen und den continuirlichen Zusammenhang mit den festen Erdmassen zu lösen. Einzelne scheinbare und wirkliche Ausnahmen im Grenzgebiet zwischen dem Pflanzen- und Thierreich, wie die Bewegung der Sporen im Wasser einerseits und die im Boden wurzelnden Korallen andererseits, können die Gültigkeit dieses Unterschiedes im Großen und Ganzen nicht aufheben. In entsprechender Weise stellt sich der Unterschied zwischen Thier und Mensch dar. Insoweit der Mensch Thier ist, theilt er mit diesem die Spontaneität der Luft, aber sofern er Mensch im eigentlichen Sinne des Worts ist, erhebt er sich zu einem noch höheren Grade der Freiheit und Beweglichkeit, zu derjenigen nämlich, welche die imponderablen, ätherischen, rein-geistigen Substanzen besitzen. Mit derselben Unbeschränktheit und Geschwindigkeit, wie diese den gesammten Weltraum durchdringen und sich über die Regionen der materiellen Substanzen erheben, durchfliegt auch er mit dem, worin er selbst sein innerstes und wahrstes Wesen erkennt, d. i. mit seinem Fühlen, Denken und Wollen, das ganze Universum und schwingt sich gleich ihnen nicht bloß über die festen und flüssigen, sondern auch über die luftförmigen Substanzen hinaus in eine Region, wo Alles, was an die Schwere und widerstandleistende Trägheit der Materie erinnert, vollständig zu verschwinden und die reine, unbeschränkte Kraft der Selbstbewegung zu herrschen scheint. Zwar vermag sich das menschliche Ich in dieser immateriellen Sphäre nicht dauernd zu behaupten, sondern muß sich zufolge seiner materiellen Natur zugleich in den Regionen der materiellen Substanzen bewegen; aber darin liegt nichts, was unserer Annahme widerspräche: denn auch die ätherischen Substanzen selbst sind ja nicht bloß in der reinen Aetherregion gegenwärtig und wirksam, sondern bethätigen sich fort und fort auch in den Regionen der Materie, dieselbe belebend und verklärend. Und in ganz ähnlicher Weise verkehrt auch der menschliche Geist mit den Stoffen, inmitten welcher er sich vermöge seiner leiblichen Existenz befindet d. h. er hebt sie mittelst seiner Sinnenorgane zu Duft und Klang, Licht und

Wärme, kurz zu an sich immateriellen, imponderablen Reizen, durch seine Denkorgane zu Vorstellungen, Begriffen und Bestrebungen, und durch seine Bewegungsorgane zu Symbolen und Nachbildern seiner präformirenden Ideen auf, er bewährt sich also auch in seinem Verkehr mit der Materie vorherrschend als ein geistiges Agens. In gewissem Grade sind geistige Agentien schon im Thier, wie Anläufe zu spontaner Bewegung in der Pflanze thätig, jedoch niemals mit solcher Intensität, daß man darin das dominirende Lebens- und Gestaltungsprincip dieser Organisationsstufen zu erkennen vermöchte. Was bei der Pflanze an die Beweglichkeit der Luft und des Aethers erinnert, ist stets nur so viel, als aus den im Wasser selbst sich bethätigenden Luft- und Aethertheilchen resultirt; ebenso läuft, was bei den Thieren an die Beweglichkeit des Wassers und des Aethers erinnert, nur darauf hinaus, was die Wirkung der in der Luft als solcher mitagirenden Wasser- und Aethertheilchen ist; und nur bei dem Menschen erscheint der Aether selbst als das dominirende, die niederen Stufen der Beweglichkeit sich unterordnende Agens.

Der Lebensproceß der Pflanzen wird vorzugsweise durch das Wasser, der Bewegungsproceß der Thiere hauptsächlich durch die Luft, der Entwicklungsproceß des Menschen durch den Geist vermittelt.

Die Grundbedingung für die Existenz der Pflanzen ist das Wasser: denn nur vermöge des in ihnen und außer ihnen vorhandenen Wassers und der dem Wasser eigenen Kraft, feste Stoffe in sich aufzulösen, sind diejenigen Thätigkeiten möglich, durch welche sich die Pflanzen bilden und ernähren, ausbreiten und fortpflanzen; so vor allem die Endosmose d. i. die Aufnahme der in der Erde oder in der Luft enthaltenen Flüssigkeiten vermittelst der Zellmembranen; so ferner die Umwandlung der in ihnen aufgelöst enthaltenen anorganischen Stoffe, wie Kohlensäure, Wasserstoff, Sauerstoff, Ammoniak, Schwefelsäure, Kieselsäure, Kali, Natron ꝛc. in organische, vegetabilische Stoffe, wie Stärkemehl, Zuckerstoff, Gummi, Pflanzeneiweiß, Pflan-

zenfaser, Fette u. s. w., und so endlich die Wiederausdunstung der nicht verbrauchten Flüssigkeiten durch die Blätter. Allerdings kann die Pflanze auch der Luft, der Wärme, des Lichts und anderer Agentien nicht entbehren, aber sie haben für sie in Vergleich mit dem Wasser doch nur eine untergeordnete Bedeutung, sie wirken auf sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar, d. h. durch die Wirkung, die sie als solche auf die von der Pflanze aufzunehmende oder bereits aufgenommene Flüssigkeit ausüben. —

Die Grundbedingung für die Existenz der Thiere hingegen ist die Luft; der Athmungsproceß ist ihr eigentlicher Lebensproceß. Auch die Pflanze respirirt, aber bei ihr hat das Einathmen der Luft nur die Bedeutung eines Ernährungsprocesses, während es beim Thier die Bedeutung eines die Bewegungsfähigkeit erhöhenden Processes hat. Die Pflanze eignet sich aus den Bestandtheilen der Luft die Kohlensäure um des Kohlenstoffs willen an und athmet den Sauerstoff aus; das Thier dagegen nimmt mit dem Einathmen Sauerstoff auf, und scheidet beim Ausathmen Kohlensäure aus. Die Aufnahme von Kohlenstoff wirkt für die Pflanze ernährend; dagegen die Aufnahme von Sauerstoff wirkt auf den thierischen Körper zersetzend; jene erzeugt Stoff, diese Wärme; jene vermehrt die an sich träge, passive Masse, diese beschleunigt den Verbrauch und Umsatz dieser Massen und steigert dadurch die Bewegung. Bei den Pflanzen erscheint daher die Selbsternährung und Selbstvervielfältigung (Fortpflanzung) als die höchste Form ihrer Bethätigung und alle ihre Bewegungen, auch die der Respiration, sind nur Mittel zu diesem Zweck. Bei den Thieren hingegen erscheint als die höhere, sie über die Pflanzen erhebende Form der Bethätigung die freie Selbstbewegung als solche; bei ihnen ist daher die Bewegung, der in der Respiration sich vollziehende freie Verkehr mit der freien Luft selbst der Zweck, und die Aufnahme von Nahrungsmitteln so wie die Selbstvervielfältigung nur Erfüllung der die Erreichung des Zwecks ermöglichenden Bedingungen. Je unvollkommener daher bei einem Thier die Respirations- und Bewegungsorgane, um so unvollkommener

erscheint uns auch das Thier selbst. Dasselbe läßt sich von den Ernährungs- und Fortpflanzungsorganen nicht behaupten. Die Ausbildung oder Präponderanz dieser steht vielmehr mit der Dignität des Thiers im umgekehrten Verhältniß. Je mehr im thierischen Körper die Nährungs- und Fortpflanzungsorgane über alle übrigen Organe dominiren oder für sich allein das Thier ausmachen, um so niedriger steht das Thier. Die niedrigsten Thiere sind die, welche fast nichts als Magensäcke zu seyn scheinen und in jedem beliebigen Abschnitt ihrer Individualität ein neues Individuum herzustellen vermögen, während ihre Respirations- und Bewegungsorgane so dürftig als möglich ausgebildet sind; die höchsten Thierarten dagegen sind diejenigen, die durch möglichst vollkommen ausgebildete Respirations- und Bewegungsorgane im Medium der freien Luft am freiesten mit der Außenwelt verkehren, während ihre Ernährungs- und Fortpflanzugsorgane am meisten beschränkt und zu bloßen Erregungsmitteln der Bewegung herabgesetzt sind. Die unmittelbarere Beziehung zur Luft also ist es, wodurch sich vorzugsweise das Thier vor der Pflanze auszeichnet.

Was aber für das Thier die Luft ist, sind für die Menschen die noch subtileren und beweglicheren Substanzen, die wir in ihrer höchsten Subtilität und Beweglichkeit als Geist bezeichnen. Insoweit der Mensch Thier ist, gilt für ihn, was für dieses gilt. Für sein rein physisches Leben hat also die Luft im Allgemeinen dieselbe Bedeutung wie für das Leben des Thieres. Alle diejenigen seiner Lebensbethätigungen aber, die ihn als Menschen über das Thier erheben, lassen sich ans seinem Verhältniß zur Luft nicht erklären. Es muß daher angenommen werden, daß seine specifisch menschliche Entwicklung durch die Thätigkeit eines höheren Agens vermittelt wird. Auf dem Wege der chemischen Analyse nachzuweisen ist ein solches allerdings nicht, weil es eben nur eine imponderable, ätherartige Substanz seyn kann, die sich von der gasförmigen Substanz eben dadurch unterscheidet, daß sie sich jedweder Wägung entzieht. Wohl aber muß die Existenz eines solchen Agens aus den Wir-

kungen erschlossen werden, wenn man nicht mit dem Materialismus alle geistigen Erscheinungen, trotzdem daß sie sich von allen materiellen Erscheinungen so wesentlich unterscheiden, lediglich für Producte der wägbaren Materie und die dabei einwirkenden Kräfte bloß für Eigenschaften dieser Materie erklären will, eine Ansicht, deren Unhaltbarkeit bereits nachgewiesen ist. Eine indirecte Bestätigung erhält aber die hier ausgesprochene Annahme dadurch, daß der Mensch, um Mensch im wahren Sinne des Worts zu werden, außer der Nahrung und Belebung, die er, wie die Pflanzen und Thiere, in Form von flüssigen und gasförmigen Substanzen aus dem Bereich der Materie schöpft, auch noch einer geistigen Nahrung und Erregung bedarf: denn nur im geselligen Verkehr mit anderen Menschen, nur im Austausch von Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen, nur unter dem Einfluß von Einwirkungen, welche, wenn sie auch, wie z. B. die der Sprache, durch materielle Medien vermittelt werden, nur von Seiten ihres geistigen Gehalts eine Wirkung ausüben, entwickelt sich der Mensch zu dem, was ihn über das bloß thierische Daseyn erhebt, während das Thier den höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht, sobald nur seine physischen Bedürfnisse befriedigt sind. In gewissem Grade ist zwar auch das Thier einer Erziehung und Cultur fähig, was dafür spricht, daß auch in ihm bereits geistige Agentien mitthätig sind. Aber diese haben für dasselbe, wie schon oben bemerkt, nur eine untergeordnete Bedeutung, sie machen nicht das eigentliche Wesen des Thiers aus, und es läßt sich daher nicht annehmen, daß dieselben aus einem eigenthümlichen Agens hervorgehen, welches der eigentliche Kern und Urkeim seiner Entwicklung und schon in seiner Uranlage von vorherrschend immateriellem Charakter ist, sondern es läßt sich nur so viel daraus schließen, daß das seinem Wesen zum Grunde liegende Agens, obwohl nur von der Subtilität gasförmiger Substanzen, doch schon so viel von immateriellen Substanzen mit in sich schließt, als Gase auch außerhalb der mikrokosmischen Gebilde Aethertheilchen mit sich zu vereinigen vermögen. Die überwiegend

geistige Entwicklung des Menschen aber läßt sich nur aus einem von vornherein geistigen Urkeim ableiten.

Die ursprünglichsten und wesentlichsten unter den chemischen Bestandtheilen der Pflanze sind dieselben wie die des Wassers, nämlich Wasserstoff und Sauerstoff, und zwar sind sie in der Pflanze auch nach dem Verhältniß wie im Wasser, nämlich im Verhältniß $1 : 8 = 1^3 : 2^3$ mit einander verbunden. Stickstoff ist in den Pflanzen verhältnißmäßig nur wenig enthalten, und zwar nur in Verbindung mit Wasserstoff als Ammoniak, steht also zur Pflanze nur im mittelbarem Verhältniß; Kohlenstoff findet sich in ihr zwar in bedeutender Quantität, aber nur in Verbindung mit Sauerstoff als Kohlensäure, er hat mithin zu ihr ebenfalls nur eine indirecte Beziehung. Im thierischen Körper hingegen dominiren, wie in der Luft der Stickstoff, die stickstoffhaltigen Substanzen, namentlich Eiweiß, Käsestoff, Fibrin, welche die wesentlichsten Bestandtheile des Blutes und Fleisches ausmachen und daher auch die blutbildenden Stoffe genannt werden. Die Quantität des Stickstoffs ist im thierischen Körper, wie in der atmosphärischen Luft, mehr oder minder constant; die Quantität des Sauerstoffs und Kohlenstoffs hingegen erleidet in beiden einen Wechsel des Verhältnisses, indem sie durch den Athmungsproceß einerseits eine Verminderung an Sauerstoff und eine Vermehrung an Kohlenstoff, andererseits eine Verminderung an Kohlenstoff und eine Vermehrung an Sauerstoff erfahren. Von Seiten seiner physischen Natur gleicht der Mensch auch in dieser Beziehung dem Thier; in dem aber, worin der Mensch sein eigentliches Ich erkennt, in dem Inbegriff seines Fühlens, Denkens und Wollens, lassen sich ebenso wenig von Stickstoff und Kohlenstoff, wie von Wasser- und Sauerstoff noch irgend welche Spuren entdecken. Zwar stehen ohne Zweifel die geistigen Thätigkeiten des Menschen mit den chemischen und mechanischen Processen dieser Stoffe im Gehirn in engstem Zusammenhange; aber sie geradezu für Ausdünstungen oder Producte derselben zu halten, ist eine so phantastische Hypothese, als sie nur jemals in dem Gehirn eines a priori

construirenden Naturphilosophen entstanden ist. Denn wären sie dies, so müßten sich nothwendig irgendwelche Spuren der Stoffe, aus denen sie hervorgegangen seyn sollen, nachweisen lassen; an die Möglichkeit eines solchen Nachweises ist aber nicht im Entferntesten zu denken. Angenommen aber, der Grund dieser Unmöglichkeit liege nicht in der Sache, sondern nur in der Unzulänglichkeit der uns zu Gebote stehenden Mittel, so wäre auch damit jene Annahme noch nicht gerechtfertigt. Denn da die genannten Stoffe ähnliche Producte wie die menschlichen Gedanken sonst nirgends, selbst im thierischen Gehirn nur annähungsweise erzeugen, so muß jedenfalls angenommen werden, daß im menschlichen Gehirn noch irgend eine neue mitwirkende Ursache hinzutritt, welche die gewöhnliche Wirkung in der erforderlichen Weise modificirt, und von welcher Qualität man sich auch diese Ursache denken möge, man wird zuletzt nicht umhin können, in ihr ein Agens von höherer Agilität, als die Agilität der leibbildenden Stoffe, zu erkennen. Damit ist aber eben das zugegeben, was wir hier geltend zu machen suchen, daß dem, was den Menschen über das Thier erhebt, von vornherein ein subtileres und beweglicheres Agens, als die gasförmigen Substanzen, zum Grunde liegt. Diese Annahme hat aber um so weniger etwas Anstößiges, als ja die physiologischen Untersuchungen längst erwiesen haben, daß auch im thierischen Körper die sogenannten Imponderabilien, namentlich die Elektricität und die Wärme, bei allen organischen Processen, besonders bei denen des Nervensystems, mehr oder minder mitthätig sind. Ist aber dies erfahrungsmäßig bestätigt, so liegt in der Vermuthung, daß bei den geistigen Bethätigungen des Menschen entweder dieselbe Kraft, nur mit größerer Intensität, oder eine noch subtilere Substanz das prävalirende Agens sey, sicherlich keine allzukühne Folgerung.

Wie das Wasser die Vermittlung bildet zwischen dem festen Stoff und der Luft, d. h. jenen in sich auflöst und so indirect im Verdunsten der Luft mittheilt, so bilden auch die Pflanzen die Vermittler zwischen den anorganischen Stoffen der Erde und

den höher organisirten Stoffen des Thierkörpers, d. h. sie lösen die anorganischen Stoffe in vegetabilische auf und machen sie dadurch fähig, in den Thierkörper überzugehen und sich hier in thierische Stoffe zu verwandeln. Das Wasser ist der Nahrungsstoffbereiter für die Luft, die Pflanze für das Thier. Der thierische Körper hingegen fungirt in ähnlicher Weise für den menschlichen Geist, wie die Luft für den Aether. Wie sich in der Luft durch Oxydation die festeren Substanzen zu Duft, Klang, Wärme, Licht, kurz zu zwar noch sämmtlich wahrnehmbaren, aber doch schon unwägbaren und daher schon vorherrschend immateriellen Substanzen verflüchtigen, so werden im thierischen Körper die gröberen Nahrungsstoffe zunächst zu den feineren Substanzen der Empfindungs-, Denk- und Willensorgane, den Leitern und Trägern von Duft, Klang, Wärme und Licht, und in und mit diesen unter gewissen Bedingungen zuletzt zu den wirklich geistigen Empfindungen, Gedanken und Bestrebungen sublimirt. Dabei ist aber nicht nur dort, sondern auch hier die Luft das die Zersetzung und Sublimation bewirkende Agens. Denn in und mit dem Athmen nimmt der Körper stets neuen Sauerstoff auf, der, wie er mit den Kohlenstoffen des Bluts in Verbindung tritt, dieselben verbrennt, hierdurch die thierische Wärme, die Bewegung und überhaupt denjenigen Stoffwechsel erzeugt, aus dem auch die Bildung der feineren und feinsten Organe hervorgeht. Wie also das Wasser der Nahrungsstoffbereiter für die Luft, die Pflanze für das Thier ist, so ist es die Luft für den Inbegriff der immateriellen Substanzen, der thierische Leib für den menschlichen Geist. Pflanze und Thier erscheinen daher nur als die niederen, vorbereitenden Organisationsstufen, wie Wasser und Luft als die tieferen, untergeordneteren Regionen, der Mensch hingegen erweist sich als die Culmination und Akme der Organismen, wie der Aether die oberste unter den Schichten der elementaren Massen ist. Die Pflanze besitzt nur ein solches Maaß activer Kraft, daß sie den der gesammten Mikrokosmenbildung zum Grunde liegenden Trieb d. i. den Drang des vom Unendlichen gesetzten Endlichen, sich

von seiner Endlichkeit zum Unendlichen zu entfalten, nur bis zu einem gewissen Punkte zu befriedigen vermag. Aber was sie leistet, ist darum nicht unverloren, denn es bildet die Unterlage dessen, was das Thier für die Befriedigung jenes Triebes thut. Aber auch das dem Thier zu Gebote stehende Maaß activer Kraft reicht nicht aus für die vollständige Erreichung des vorschwebenden Zieles: denn wie weit auch die Sphäre seyn möge, in der es sich vermöge seiner Locomotionskraft zu bewegen vermag, es gelangt doch niemals über die Tragweite seiner unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung und seiner leiblichen Bewegungsorgane hinaus, gerade wie die atmosphärische Luft troz ihrer weiten und freien Ausbreitung in Vergleich mit dem unendlichen Aethermeer doch nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil des unendlichen Raumes einnimmt und troz ihrer Leichtigkeit und Beweglichkeit doch noch so viel Schwere und Passivität zeigt, daß der vorherrschende Zug ihrer Bewegung nicht nach oben, sondern nach unten gerichtet ist d. h. nur in Vergleich mit den festen und flüssigen Massen dem Unendlichen, dagegen im Vergleich mit dem Aether dem Endlichen zustrebt. Erst die dem Menschen innewohnende Kraft also ist dem in der Mikrokosmenbildung sich regenden Triebe äquivalent, erst er vermag das Unendliche, welchem mit unzureichenden Kräften schon die Pflanzen und Thiere zustreben, mit seinem Denken, Fühlen und Wollen wirklich zu erreichen d. h. sich mit dem immateriellen Theil seines Wesens über die Grenzen und Schranken der Materie zu erheben, wie sich auch das, was wir Aether nennen, über die Regionen der festen, flüssigen und gasförmigen Substanzen erhebt und sich über, wie in dem Endlichen zum Unendlichen ausbreitet. Durch eine chemische Analyse nachweisen läßt sich freilich die Existenz solches immateriellen Agens im Menschen nicht; aber eben daß es unmöglich ist, gerade diejenigen unserer Thätigkeiten, in deren Inbegriff wir das Charakteristische des Menschenwesens erkennen, als Etwas von materieller Beschaffenheit zu erfassen, ist ein indirecter Beweis dafür, daß der einheitliche Urgrund derselben d. h. was jedes mensch-

liche Individuum als sein Ich empfindet, selbst etwas Immaterielles d. i. eine ätherartige, spirituelle Substanz seyn muß, welche über die mit ihr in Verbindung tretenden materiellen d. h. festen, flüssigen und gasförmigen Substanzen dergestalt prävalirt, daß sie dieselben sich dienstbar und ihrem Wesen gemäß zu gestalten d. h. sie nicht bloß, wie die Pflanzen zu vegetativen Organen der Vitalität, oder, wie die Thiere, zu animalen Organen der Locomotion, sondern zu specifisch menschlichen Organen des selbstbewußten Fühlens, Denkens und Wollens auszubilden vermag.

Alles dies spricht dafür, daß wirklich die charakteristischen und wesentlichen Unterschiede zwischen Pflanzen, Thieren und Menschen den Unterschieden zwischen Wasser, Luft und Aether entsprechen, und daß mithin zwischen den drei Stufen der Einzelgebilde, zu deren Unterscheidung wir zunächst durch den Hinblick auf ihre verschiedenen Formen genöthigt werden, und den drei Stufen der Substantialität, die wir innerhalb des Bereichs der nicht schlechthin passiven Substanzen unterscheiden müssen, eine unverkennbare Analogie besteht. Im Großen und Ganzen drückt sich dieser Zusammenhang zwischen Form und Substanz in den generellen Typen der mikrokosmischen Gebilde selbst aus, und zwar am deutlichsten in denen der Pflanzen. Das ursprünglichste und einfachste Gebilde der Pflanze ist die Zelle, und diese hat dieselbe Form wie das einfachste Gebilde des Wassers, der Tropfen; ja da ihr Hauptinhalt aus Wasser besteht, so kann man sie geradezu als einen Tropfen, der feste Substanzen in sich aufgelöst und z. Thl. schon wieder differenzirt d. h. einerseits zum Zellkern, andererseits zur Zellmembran ausgebildet hat, ansehen. In ihren ausgebildeteren Formen zeigt die Pflanze, wie wir oben gesehen haben, durchaus einen radialen Typus d. h. sie besteht aus einem Kern, von welchem aus sich theils nach unten, theils nach oben mehr oder weniger Axen in Form von Radien ausbreiten. Dieselbe Grundform zeigt das Wasser, sofern es sich nicht in fallender, sondern aufstrebender Bewegung darstellt. Der auf irgend einer festeren Masse zerstiebende Was-

sertropfen sprützt strahlenförmig auseinander. Die sich auflösenden Wasserbläschen der Wolken werden, wenn sie zu Schnee gefrieren, stets radiale Gebilde. Der aufsprudelnde Quell geht, nachdem er bis zu einer gewissen Höhe eine einfache Säule gebildet, zuletzt in einem Strahlenbüschel auseinander. Man hat sich längere Zeit damit beschäftigt, einen Typus für die Urpflanze festzustellen. Wenn irgendwo ist dieser Typus in der Form zu suchen, in welcher sich der aufsprudelnde Quell darstellt. Besteht derselbe in einem nur schwachen Strahl von mäßiger Höhe und geringer Centrifugalkraft, dergestalt daß er sich oben nur wenig ausbreitet, um so mehr aber von dem Winde seitwärts und von der Schwerkraft zur Erde gebogen wird, so haben wir in ihm das Prototyp des einfachen Halms mit dünnem Stengel und sich seitwärts neigenden Vervielfältigungsorganen in Form von Aehren, Rispen, Dolden, Trauben u. dergl. Besteht der Quell aus einem mächtigen Strahl von bedeutenderer Höhe und größerer Centrifugalkraft, dergestalt daß er sich vermöge dieser mehr oder minder weit nach verschiedenen Richtungen auszubreiten und dem Winde wie der Schwerkraft einen stärkeren Widerstand entgegenzusetzen vermag, so stellt sich darin die allgemeine Form der baumartige Pflanzen mit stärkeren Stämmen und einem sich weiter ausbreitenden System von Aesten und Zweigen dar. Breitet sich der Quell unmittelbar über den Boden nach verschiedenen Richtungen aus, so haben wir darin das Vorbild der busch- und krautartigen Gewächse; und so lassen sich auch die übrigen Formen, in denen das Wasser aus der Erde hervorsickert und über dem Boden sich ausbreitet oder fortbewegt, als Urformen ähnlicher Pflanzenformen betrachten, z. B. die Flächenartige Form der stehenden Gewässer wiederholt sich in der Form der Pflanzendecken, mit denen die Flechten und Moose die festen Körper überziehen, die Form der in Wellen- und Schlangenlinien sich fortbewegenden Bäche und Flüsse findet ihre Nachbildung in der Form der am Boden hinkriechenden Ranken- und Schlinggewächse u. s. w.

Daß die Formen, in denen sich das Wasser darstellt, nur

die natürlichen Folgen des dem Wasser eigenthümlichen Aggregatzustandes sind, leidet keine Frage: denn sie lassen sich in jedem besonderen Fall aus dem Verhältniß erklären, in welchem die flüssigen Substanzen zu den sie umgebenden Substanzen, namentlich zu den festeren und dichteren Stoffen einerseits und den flüchtigeren und leichteren Stoffen andererseits stehen. Bildet nun aber das Wasser oder richtiger die in flüssigen Zustande sich darstellende Substanz bei der Pflanzenbildung das dominirende Agens, so ist es nur natürlich, wenn die Pflanzenformen im Allgemeinen den Bewegungsformen der Flüssigkeiten entsprechen; es liegt also in der oben angedeuteten Analogie nichts, was nicht nach den Naturgesetzen selbst als nothwendig erschiene. In sehr überraschender Weise offenbart sich diese Analogie in den Formen, welche der an Fensterscheiben gefrierende Wasserdunst annimmt, denn diese sind von entschieden vegetabilischem Charakter; auch läßt sie sich in dem eigenthümlichen Kreislauf von Entwicklungsformen, welchen beide bei ihren Metamorphosen beschreiben, wiedererkennen. Wie das Wasser fort und fort in einem Verflüchtigungsproceß begriffen ist, aber im Niederschlag sich wiederherstellt, so besteht auch das Leben der Pflanze in einem fortwährenden Verduften und Sichregeneriren. Was für das Wasser das Erstarren und Gefrieren ist, ist für die Pflanze das Absterben und Ruhen im Winter; was dort das Aufthauen, Fließen, Sprudeln bedeutet, bedeutet hier das Keimen, Wachsen, Grünen und Blühen; wie sich die Gesammtmasse des Wassers durch die in sie zurückfallenden Regentropfen erhält und erneuert, so erhält und erneuert sich die Gesammtmasse der Vegetation durch die in den Boden ihrer Existenz zurückfallenden Saamenkörner. Aber nicht bloß in Analogie, sondern auch in lebendigster Wechselbeziehung stehen beide Erscheinungen zu einander. Sie erhalten und erneuen sich gegenseitig. Das Wasser ernährt und erhält die Pflanzen, und die Pflanzen ihrerseits erzeugen durch Verdunstung neue Wassermassen. Wo kein Wasser ist, gedeiht auch keine Pflanze, und wo die Pflan-

zen ausgerottet werden, da versagt auch die Wasserquelle des Regens.

Weit weniger der Wahrnehmung zugänglich ist die Analogie zwischen den Formen der Thiere und den gasförmigen Erscheinungen, aus dem einfachem Grunde, weil sich die gasförmigen Stoffe nicht sichtbar von einander abgrenzen und mithin die ihnen eigenthümliche Form nicht erkennen lassen. Inzwischen läßt sich dieselbe doch aus verschiedenen Thatsachen erschließen. Die Luft ist elastisch d. h. sie zeigt das Bestreben, sich nach allen Seiten und Richtungen gleichmäßig auszubreiten. Hieraus folgt, daß irgend ein in einem sogenannten leeren Raume oder in einer ihrer Tension gleichmäßig nachgebenden Substanz von einem bestimmten Punkte sich ausbreitendes Luftquantum in jedem Momente der Extension die Form einer Kugel haben muß. Dies beweist die Kugelform der im Wasser sich bildenden Luftbläschen, die Form der Seifenblasen u. A. Mithin ist die der Luft natürliche Form von vorherrschend peripherischem Charakter, und wir haben oben gesehen, daß hierin auch das Eigenthümliche der Thierform im Gegensatz zum radialen Pflanzentypus besteht. Diesen kugelförmigen Typus zeigen jedoch nur die noch indifferenzirten Urformen beider Erscheinungen. In den mehr entwickelten Formen offenbart das Theirreich das Bestreben den peripherischen Charakter mit dem radialen zu vereinigen, erreicht aber das der Entwicklung vorschwebende Ideal einer vollkommenen Harmonie beider Typen nicht, sondern bringt es nur zu Gebilden, in denen bald der eine, bald der andere Charakter vorherrscht, und gerade in dieser ungenügenden, zwischen zwei verschiedenen Gestaltungsprincipien unsicher hin und herschwankenden Lösung der der gesammten Mikrokosmenbildung vorschwebenden Aufgabe mußten wir das Charakteristische der Thierbildung im Gegensatz zur Menschenbildung erkennen. In ganz ähnlicher Weise müssen wir uns auch den Wechsel der Gestalten, dem die in der Atmosphäre sich bewegenden Gase unterworfen sind, vorstellen. Da dieselben von verschiedener Dichtigkeit und verschiedenen chemischen Eigenschaften sind, so müssen sie sich

an Orten, wo noch keine vollständige gegenseitige Durchdringung stattgefunden hat, gegenseitig begrenzen und auf diese Weise die Atmosphäre in unendliche viele Luftvolumen von nicht völlig gleicher chemischer Zusammensetzung gliedern, welche unter dem Einfluß der Wärme, der allgemeinen und molecularen Attraction, der Electricität, der chemischen Affinität u. s. w. fort und fort ihre Formen ändern und zu keiner bleibenden, constanten Gestalt zu gelangen vermögen. Wie also die Luft in jedem Augenblick ein Gemenge von verschiedenen Gasarten und Dämpfen ist, die sich nicht vollkommen durchdringen, sondern gegenseig abgrenzen, so muß sie in jedem Moment auch ein Inbegriff von verschiedenen, stets wechselnden Formen seyn. Von welcher Beschaffenheit diese Formen sind, läßt sich freilich einerseits wegen der Unsichtbarkeit der einander begrenzenden Stoffe, andererseits wegen der Veränderlichkeit der Grenzen selbst nicht durch unmittelbare Beobachtung ermitteln; inzwischen darf aus der Electricität und Diffusionsweise der Gase und Dämpfe so viel mit Sicherheit geschlossen werden, daß diese Formen, wie die Thierformen, zwischen dem peripherischen und radialen Typus hin- und herschwanken, indem irgend ein von einem bestimmten Punkte sich ausbreitendes Gasquantum anfangs die es umgebenden Gase ringsherum mehr oder minder gleichmäßig von seinem Centrum wegdrängen, sodann aber sich in radialen Strömungen in die zwischen den Atomen der umgebenden Gase befindlichen Zwischenräume ergießen und zugleich diesen umgebenden Gasen das Eindringen in die zwischen seinen eigenen Poren befindlichen Zwischenräume gestatten wird. Daß wirklich ein solcher Conflict des radialen und peripherischen Gestaltungsprincips in der Atmosphäre herrscht, machen uns einigermaßen die verschiedenen Formen der Wolken anschaulich, denn diese haben in den Bildungen, welche Howard unter dem Namen Cirrhus zusammengefaßt hat, einen vorherrschend radialen, fächerartig sich ausbreitenden Character, während die cumulusartigen Bildungen einen peripherischen Typus zeigen. In diesem Betracht lassen sich gewissermaßen die Wolkenbildungen als elementare

Präformationen der Thiergestalten ansehen, wie sie denn wirklich oft eine überraschende Aehnlichkeit mit diesen zeigen und, mit Hamlet zu reden, bald wie ein Kamel, bald wie ein Wiesel, bald wie ein Wallfisch aussehen, ihrer Formverwandtschaft mit den fliegenden Thieren gar nicht zu gedenken.

Noch weniger als die eben besprochene Analogie ist die zwischen der Menschengestalt und den Formen des Aethers für die unmittelbare Wahrnehmung nachweisbar; gleichwohl sprechen auch für sie gewichtige Gründe. Der Aether — worunter hier stets der Inbegriff sämmtlicher imponderablet und spiritueller Substanzen verstanden wird — unterscheidet sich von der Luft wesentlich dadurch, daß er noch unendlich viel leichter als diese, ja ohne irgend eine bemerkbare Schwere ist. Jedes im Bereich der schweren Substanzen, z. B. in der atmosphärischen Luft, befindliche Aethertheilchen muß sich mithin, sofern nicht die Möglichkeit, sich nach dem Gesetz der Schwere zu lagern, irgendwodurch zeitweise aufgehoben ist, im Gegensatz zu den nach unten sinkenden Massen in der Richtung nach oben (von irgend einem attrahirenden Centrum in die unendliche Peripherie hinaus) bewegen; und sofern ein solches Aethertheilchen kräftig genug ist, irgend welche materielle Stoffe an sich zu fesseln und mit sich fortzureißen, muß es auch dem mit ihm verbundenen materiellen Zubehör eine solche vertical aufwärtsstrebende Richtung mittheilen.

Dieser aus den Naturgesetzen folgenden Nothwendigkeit entspricht unter den elementaren Erscheinungen die Flamme, unter den individuellen Gebilden die Menschengestalt. Die Flamme ist eine Erscheinung, welche den Verbrennungsproceß begleitet, die Verbrennung selbst aber eine mit Licht- und Wärmeentwicklung vor sich gehende Verbindung irgend eines andern Stoffs mit Sauerstoff. Nach dieser von der Chemie festgestellten Thatsache scheint dabei von der Anwesenheit einer ätherischen Substanz nicht die Rede zu seyn und die ganze Erscheinung lediglich aus der Affinität des Sauerstoffs und der mit ihm in Verbindung tretenden und in dieser Verbindnng oxydirenden Stoffe er-

klärt werden zu können. Genauer betrachtet ist jedoch dem nicht so: denn indem die Chemie das Verbrennen als eine von Licht- und Wärmeentwicklung begleitete Oxydation bestimmt, Licht und Wärme aber Bewegungserscheinungen sind, die sich die Naturforscher selbst nicht ohne ein substantielles Substrat, den Aether, vorstellen können, giebt sie indirect selbst zu, daß bei dem Verbrennungsproceß auch Aethertheilchen mitthätig sind, und wenn sie dieselben nicht direct nennt, so hat dies seinen Grund nur darin, daß sie es als Chemie zunächst und vorzugsweise nur mit den wägbaren Stoffen zu thun hat, und zwar mit den Inponderabilien, wie Wärme, Licht, Elektricität rc. fortwährend agirt, aber dabei nur auf ihre Kraftbethätigung, nicht auf ihr substantielles Substrat Rücksicht nimmt. Daß beim Verbrennen auch Aethertheilchen mitwirken, muß schon darum angenommen werden, weil der Aether auch nach der Vorstellung der Physiker selbst eine so unendlich feine und bewegliche Substanz ist, daß er alle Stoffe durchdringt und sich im gesammten Weltraum ausbreitet. Ist er aber eine solche, so muß er auch in dem den Verbrennungsproceß bewirkenden Sauerstoff vorhanden seyn, und aus dem Umstande, daß die Wirkung des Sauerstoffs stets und insbesondere beim Verbrennen mit Entwicklung von Licht und Wärme, also mit Bewegungserscheinungen imponderabler Substanzen verbunden ist, muß geschlossen werden, daß gerade er von besonders viel Aethertheilchen durchdrungen ist und eben ihnen die Erzeugung von Licht- und Wärmeeffecten verdankt. Ist dieser aus naturwissenschaftlichen Voraussetzungen gefolgerte Gedankengang richtig, so liegt auch in der oben ausgesprochenen Ansicht, daß die Flamme eine dem Gesichtssinn sich darstellende Bewegung von vertical der unendlichen Aethermasse zuströmenden Aethertheilchen sey, nichts was mit den Resultaten und Anschauungen der exacten Forschung in Widerspruch stände, sie gewährt aber vor der vom specifisch-chemischen Standpunkt aufgestellten Erklärung den Vortheil, daß sie unmittelbarer als diese die äußere Erscheinung und Form der Flamme begreiflich macht.

Alles was hier mit Bezug auf die Flamme gesagt ist, läßt sich — mutatis mutandis — auch auf die menschliche Gestalt anwenden. Auch bei ihr läßt sich annehmen, daß sie ihre aufrechte Stellung den im Menschen thätigen ätherischen Agentien, die sich theils im physischen Lebensproceß, namentlich in der Respiration und Wärmebildung, theils in den sensualen und geistigen Bewegungen darstellen, verdanke. Den physischen Lebensproceß faßt bekanntlich die Chemie und Physiologie selbst als einen langsamen Verbrennungsproceß auf. „In Berücksichtigung der Thatsache, — sagt Ludwig (Lehrbuch der Phys. I S. 18) hierüber — daß unsre Nahrungsmittel aus sauerstoffarmen, unsere Aussonderungsproducte aus sauerstoffreichen Atomen bestehen, hat man den chemischen Vorgang innerhalb des thierischen Organismus einen Verbrennungsproceß genannt. Dieser Ausdruck ist unverfänglich, sowie man festhält, daß diese Verbrennung von ganz besonderer Art ist. Die Besonderheiten derselben liegen darin, daß 1) zu ihrer Einleitung keine hohe Temperatur nöthig ist. Die räthselhafte Erscheinung, daß innerhalb des Thierkörpers bei niederen Temperaturen die schwerverbrennlichsten Stoffe in Kohlensäure, Wasser rc. umgesetzt werden, ist der Lösung näher gerückt durch die wichtige Entdeckung von Schönbein, wonach der Sauerstoff in zwei sogenannten allotropischen Modificationen vorkommt; die eine derselben, welche Schönbein den erregten Sauerstoff (Ozon) nennt, hat so anorganische Verwandtschaften, daß sie bei jeder Temperatur überall Oxydation einleitet. Wenn, wie man anzunehmen genöthigt ist, erregter Sauerstoff im thierischen Körper vorkommt, so würde der Grund einer Verbrennung bei niederer Temperatur klar vorliegen. 2) Die Verbrennung im thierischen Körper zeichnet sich vor der bei hohen Temperaturen auch dadurch aus, daß die durch sie gelieferten Producte andre sind. Bekanntlich zerfallen Eiweiß, Fette u. s. w. bei der Einwirkung des Sauerstoffs unter Einfluß hoher Temperaturen nicht sogleich in Kohlensäure, Wasser, Ammoniak u. s. w., sondern vorerst in Brenzproducte, welche dann erst vollkommen verbrennen. Die Endproducte der

Verbrennung sind nun innerhalb und außerhalb des thierischen Körpers dieselben, aber die Zwischenproducte sind verschieden, wie schon daraus hervorgeht, daß man die erwähnten Brenzstoffe im Organismus nicht findet. — Die größte Uebereinstimmung zwischen beiden Verbrennungsweisen zeigt sich dagegen darin, daß auf beiden Wegen gleichviel Wärme entwickelt wird. Wir können dieses mit Sicherheit daraus schließen, weil die Verbrennungsproducte des thierischen Körpers gerade so viel und so wenig latente Wärme enthalten, als die der Flamme. Daß diese Wärme, welche innerhalb des thierischen Körpers aus dem latenten in den freien Zustand übergeführt wurde, als bewegungserzeugendes Mittel gebraucht wird, leuchtet recht ein, wenn man erfährt, daß die Nerven- und Muskelfunctionen der Beihülfe des Sauerstoffs nöthig haben." — In physiologischem Betracht ist also die Analogie des animalischen Körpers und der Flamme eine nicht mehr bezweifelte Thatsache; es liegt also jedenfalls keine allzukühne Schlußfolgerung darin, wenn wir mit derselben die gleichfalls bestehende Analogie der Formen in Zusammenhang zu bringen suchen, denn gleiche Ursachen erzeugen gleiche Effecte. Allerdings läßt sich dagegen, daß wir gerade die Menschengestalt als ein Analogon der Flamme gedacht wissen wollen, der Einwand erheben, dies entspreche der Analogie in physiologischer Beziehung nicht ganz: denn es sey ja nicht bloß der menschliche, sondern auch der thierische Lebensproceß ein Verbrennungsproceß; wenn also darin ein Grund für die aufrechte Gestalt liegen solle, müsse nicht bloß der Mensch, sondern auch das Thier eine solche besitzen. Dieser Einwand ist richtig; gleichwohl brauchen wir darum unsere Ansicht nicht fallen zu lassen, denn es läßt sich der Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Gestalt immer noch daraus erklären, daß beim thierischen Verbrennungsproceß nur ein solches Quantum von Aethertheilchen mitthätig ist, daß sie in ihrer Bewegungsrichtung den über sie dominirenden gasförmigen Substanzen folgen müssen, während beim menschlichen Selbstbethätigungsproceß der eigentliche Complex ätherischer Agentien derge-

stalt über die übrigen Stoffe dominirt, daß sich dieselben in der dem Aether entsprechenden Richtung bewegen müssen. Diese Voraussetzung findet aber ihre Bestätigung in der unvergleichbar höheren Geistesthätigkeit des Menschen: denn wie man dieselbe auch auffassen möge, als eine Sublimation materieller Stoffe oder als eine Auslösung immaterieller Substanzen aus dem durch materielle Substanzen gebundenen Zustande, — in jeden Fall setzt dieselbe ein Verhältniß von Agens und Actum voraus, in welchem der active Factor über den passiven mehr prävalirt als bei der psychischen Thätigkeit der Thiere. Muß man nun, wenn man nicht allen Zusammenhang zwischen Leib und Seele leugnen will, annehmen, daß dieser in geistiger Beziehung sich kundgebenden Superiorität des activen Princips ein ähnliches Verhältniß zwischen Agens und Actum im Körper des Menschen entspreche, so findet dasselbe nur darin seine Erklärung, daß, wie wir eben aussprechen, auch bei den physiologischen Lebensprocessen, namentlich bei der Nerven- und Muskelthätigkeit, die mitwirkenden immateriellen (imponderablen) Agentien, mögen sie in Wärme, Elektricität, Licht oder noch subtileren Substanzen bestehen, mehr als beim Thiere über die eigentliche Materie prävaliren, und wenn dieses der Fall ist, erscheint es nur als eine natürliche Folge dieses Verhältnisses, wenn der einheitliche Complex dieser Agentien die mit ihm verbundenen materiellen Bestandtheile nöthigt, dieselbe aufwärtsstrebende Richtung wie er selbst anzunehmen, gerade so wie auch die Flamme die in ihr verglühenden Theilchen festerer Stoffe in die nach oben gerichtete Bewegung mit hineinreißt.

Eine zweite Eigenschaft, durch welche sich die Menschengestalt vor den Pflanzen- und Thierformen auszeichnet, ist die Harmonie ihrer Verhältnisse, insbesondere die vollkommnere Realisation des der Mikrokosmenbildung als Ideal vorschwebenden Normalverhältnisses. Auch dieses scheint mit den substantiellen Unterschieden der drei Organisationsstufen in Zusammenhang zu stehen. Wir haben oben gezeigt, daß die dem Pflanzenbau zum Grunde liegenden Verhältnisse die zwischen den Glie-

dern der recurrirenden Reihe bestehenden sind, daß die Verhältnisse der Thiere zwischen diesen und dem ihnen vorschwebenden Normalverhältniß schwanken, und daß erst beim Menschen dieses Normalverhältniß als das die ganze Gliederung beherrschende Princip der Gestaltung erscheint. Ueberraschender Weise zeigen sich nun dieselben Verhältnisse auch in den Substanzen, welche wir als die charakteristischen und dominirenden in den Pflanzen, Thieren und Menschen bezeichnet haben. —

Als das dominirende Agens in den Pflanzen haben wir das Wasser bezeichnet. In diesem verhält sich bekanntlich der Wasserstoff zum Sauerstoff wie 1 : 8. Dieses Verhältniß gilt für eine in Körper- oder Kubusform sich darstellende Wassermasse. Will man also erfahren, in welchem Verhältniß die beiden Stoffe zu einander stehen, sofern man sich ihre Atome nur in einer der drei Dimensionen neben einander gelagert denkt, so muß man aus jenen Zahlen die Kubikwurzel ziehen. Diese aber sind 1 und 2. In einfach linearer Anordnung verhalten sich mithin die beiden Bestandtheile des Wassers zu einander wie 1 : 2; dies ist aber, wie wir wissen, eins von den initiären Verhältnissen der recurrirenden Reihe, nach denen die Blattstellung der verschiedenen Pflanzenarten geregelt ist. In den ausgebildeten Pflanzenstoffen dagegen verhält sich der Sauerstoff zu der Summe der übrigen Stoffe durchschnittlich wie 1:1 z. B. im Stärkemehl wie $48_{,98} : 51_{,62} = 1 : 1_{,04}$, im Rohrzucker umgekehrt wie $51_{,05} : 48_{,95} = 1_{,04} : 1$, im Traubenzucker wie $2^3 : 3^3$, im Caffein wie $3^3 : 5^3$ u. s. w. Auch hier also zeigt die chemische Zusammensetzung dieselben Verhältnisse, denen wir bei der Blattstellung begegneten. —

Als das charakteristische Agens der Thiere haben wir die gasförmigen Substanzen, namentlich die Luft bezeichnet. In dieser aber bewegt sich das Verhältniß des Sauerstoffs zur Summe der übrigen Stoffe dem Verhältniß der Thierformen gemäß, in mehr oder minder starken Schwankungen um das Normalverhältniß; denn vor dem Athmen ist dasselbe $= 20_{,7} : 79_{,3}$, nach dem Athmen $= 16_{,0} : 83_{,9}$, also dort wie $1 : 3_{,83}$

d. i. nahezu wie $2^3 : 3_3$, hier wie $1 : 5,_{23}$ d. i. ungefähr wie $3^3 : 5^3$. Aehnliche Schwankungen zeigen die ausgebildeten Stoffe des Thierkörpers, indem sich z. B. das Verhältniß zwischen Sauerstoff und den übrigen Stoffen bei den blut- und fleischbildenden Substanzen (Albumin, Casein, Fibrin ꝛc.) um die minorbevorzugenden Verhältnisse $2^3 : 3^3$ und $5^3 : 8^3$, dagegen bei den Fetten um das majorbevorzugende Verhältniß $1^3 : 2^3$ bewegt. Im Ganzen also oscillirt die Zusamensetzung der thierischen Stoffe um dieselben Verhältnisse wie die thierischen Formen.

Von einer chemischen Zusammensetzung des Aethers wissen wir nichts, daher läßt sich eine Uebereinstimmung des sie beherrschenden Verhältnisses mit dem die Menschengestalt gliedernden Verhältniß in exacter Weise nicht nachweisen. Daß aber wahrscheinlich auch der Aether keine absolut einfache Substanz ist und daß seine Zusammensetzung wahrscheinlich noch genauer als die der Luft und des Wassers dem Verhältniß des goldnen Schnitts entspricht, ist aus zweifachem Grunde keine aus der Luft gegriffene Vermuthung. Erstens nämlich zeigen gerade diejenigen Organe und organischen Substanzen, welche mit der geistigen Thätigkeit des Menschen in unmittelbarster Beziehung stehen, eine solche chemische Zusammensetzung, welche diesem Verhältniß am genauesten entspricht. So verhält sich z. B. in der Cerebrinsäure, dem Hauptbestandtheil des Gehirnfettes, nach Fremy's Untersuchungen das Gewicht des Sauerstoffs zu dem aller übrigen Stoffe wie $19,_5 : 80,_5$ d. h. wie $1 : 4,_{129}$; dieses Verhältniß aber ist mit dem Verhältniß des goldenen Schnitts in kubischer Form d. h. mit dem Verhältniß $1 : 1{,}618^3$ oder $1 : 4,_{236}$ so gut wie identisch, da die Differenz beider nur in $0,_{007}$ besteht*). Läßt sich also hieraus nicht der Rückschluß machen, daß nach eben diesem Verhältniß auch der die Gehirnsubstanz als vorherrschendes Agens durchdringende Aether zu-

*) Nähere Belege hiefür bietet meine Schrift „Das Normalverhältniß der chemischen und morphologischen Porportionen" und Hagen: „Der goldne Schnitt in seiner Anwendung auf den Kopf- und Gehirnbau."

sammengesetzt ist? Zweitens liefern die vollendetsten Gebilde der Architectur, Sculptur und Malerei — ich nenne hier nur den Parthenon, die Venus von Melos und die Sixtinische Madonna — den Beweis, daß der menschliche Geist bei seinen Kunstschöpfungen unbewußt und unwillkührlich selbst nach diesem Verhältniß gestaltet, und aus dem ganzen Gange der Kunst- und Culturgeschichte geht hervor, daß die nach ihm gegliederten Gebilde auch allgemein als die schönsten empfunden werden, ja daß das in ihm sich ausprägende allgemeine Gesetz — die harmonische Versöhnung des zwischen absoluter Gleichheit und absoluter Verschiedenheit bestehenden Gegensatzes — geradezu für das höchste Vernunftgesetz erkannt werden muß. Dies aber läßt sich ebenfalls kaum anders erklären als durch die Annahme, daß sich eben dieses Verhältniß schon in der Zusammensetzung desjenigen Agens geltend macht, welches in den Organen der menschlichen Geistesthätigkeit die dominirende Rolle spielt. Sollte dem so seyn, dann würde damit auch die Harmonie und Consequenz, mit welcher dieses Verhältniß in der menschlichen Gestalt verkörpert ist, aus der dem Menschenwesen charakteristischen Substanz erklärt seyn.

Doch wir müssen die Erörterung der mikrokosmischen Formen hier abbrechen, um noch mit wenigen Worten unsere allgemeine Ansicht über die Formen derjenigen Erscheinungen andeuten zu können, welche aus dem lebendigen Verkehr der Mikrokosmen mit den Mikrokosmen, namentlich aus der historischen Entwicklung und Bethätigung des Menschengeschlechts hervorgehen, also über die Formen der Bewegungen und Handlungen nicht nur des Einzelnen, sondern auch der socialen Verbindungen, Völker, Staaten, die Formen des Handels und Wandels, der Kunst- und Gewerbsthätigkeit, der Sitte und des Cultus, der Sprache und der Wissenschaft, kurz aller Bildungen und Gebilde, die ihre Existenz und eigenthümliche Beschaffenheit nicht bloß der Natur, sondern auch der Cultur verdanken. Alle diese Formen unterscheiden sich von den Formen der makrokosmischen und mikrokosmischen Erscheinungen am

Entschiedensten und Durchgreifendsten dadurch, daß das sie beherrschende Gesetz nicht die strenge Regelmäßigkeit und Symmetrie, welche in den makrokosmischen Gebilden dominirt, noch auch die Proportionalität, welche die Gestaltung der Mikrokosmen bedingt, sondern der Ausdruck ist, worunter wir nach der bereits früher gegebenen Andeutung dasjenige Gestaltungsprincip verstehen, welches mit mehr oder minder entwickeltem Bewußtseyn die Formen so gestaltet, daß sie in sich unmittelbar den ihrer Bildung zum Grunde liegenden Gedanken, möge er aus einem vereinzelten Zweck oder aus einer allgemeinen scientifischen, sittlichen oder ästhetischen Idee bestehen, zur Erscheinung bringen.

Sind daher die makrokosmischen Gebilde Producte der an die Materie gebundenen Naturgesetze, namentlich der allgemeinen molecularen Attraction, die mikrokosmischen Gebilde hingegen Erzeugnisse von zwar an sich höheren und freieren, aber nach irgend einem bestimmten Mischungsverhältniß mit Kräften jener Art verbundenen, und darum noch mehr oder minder in ihrer Freiheit gebundenen und ihre Geistigkeit nur unvollkommen kundgebenden Kräften, so documentiren sich dagegen die Formen der historischen Erscheinungen unmittelbar als Producte von so vorherrschend geistigen Kräften, daß sie die Materie, mit welcher sie verkehren, mit Bewußtseyn und Freiheit nach ihren Zwecken und Ideen zu gestalten vermögen, und sie können daher diesem Charakter gemäß den vorherrschend natürlichen Formen der makrokosmischen Gebilde und den halb natürlichen, halb teleologischen Formen der Mikrokosmen gegenüber auch als überwiegend teleologische oder ideale Formen bezeichnet werden. Sie dagegen als rein-teleologische Formen zu bezeichnen würde in dieser Gegenüberstellung falsch seyn: denn mit absoluter Freiheit vermag die teleologische Thätigkeit auch bei ihnen nicht über die Materie, deren sie zur Verkörperung ihrer idealen Formen bedarf, zu walten und zu schalten, sondern sie ist genöthigt, sich für die Realisation ihrer Ideen diejenigen Stoffe zu wählen, welche dazu geeignet sind, und muß sich dabei den in der Ma-

terie, sowie den in Zahl, Raum und Zeit und sämmtlichen Bewegungsformen mit unabänderlicher Nothwendigkeit herrschenden Gesetzen fügen. Man kann sich mit Luftschwingungen kein Haus bauen und mit Backsteinen keine Symphonie schaffen. Aber abgesehen hiervon und von allen denjenigen Beschränkungen, denen auch die geistigen Kräfte endlicher Wesen zufolge ihrer Endlichkeit unterworfen sind, vermag die nach Zwecken handelnde Thätigkeit die Formen mit voller Freiheit zu gestalten d. h. sie so zu bestimmen, wie es die Zweckidee nach dem Maaße der Klarheit und Energie, zu welcher sie sich entwickelt hat, verlangt. Zufolge dieser unendlichen Freiheit des teleologischen Gestaltungsprincips ist die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der in dies Gebiet fallenden Formen noch unendlich viel größer als die der makrokosmischen und mikrokosmischen Gebilde; denn außerdem daß es diese sämmtlich nachahmend und nachbildend in sein Reich zu ziehen vermag, kann es dieselben in unberechenbar mannichfaltiger Weise modificiren, variiren und neu combiniren, ja mit frei schaffender Phantasie und berechnender Absicht eine unerschöpfliche Masse völlig neuer, in der Natur sich nicht vorfindender Formen schaffen.

Daher ist die Verschiedenartigkeit dieser Formen eine schlechthin unbegrenzte und unüberschauliche und es läßt sich daher für sie eine ihnen gemeinsam zum Grunde liegende Urform schlechterdings nicht aufstellen. Das bedingende Princip für sie ist lediglich der sie hervorrufende Zweck und die dem Zweck selbst immanente Ueberlegung, durch welche Mittel sich dieser Zweck am leichtesten und vollkommensten erreichen läßt. Streng genommen sind sie daher auch selbst nur Mittel für irgend einen Zweck. Sie sind nicht um ihrer selbst willen so, wie sie sind, sondern darum, weil sie so am besten irgend einen Zweck erreichen helfen. Dies gilt nicht bloß für die Formen, die dem praktischen Leben dienen, die Formen der Handtirungen und Beschäftigungen, der Werkzeuge und Maschinen, der Wohnungen und Gefäße, der Nahrungs- und Kleidungsmittel u. s. w. sondern auch für diejenigen, durch welche die Ideen des Wah-

ren, Schönen und Guten, die Zwecke der Wissenschaft und Kunst, der Religion und Sittlichkeit realisirt werden. Die Formen dieser höheren Thätigkeiten, die logischen und ethischen, ästhetischen und Cultusformen unterscheiden sich von jenen nur dadurch, daß sie mit den Zwecken selbst in innigerem und unauflöslicherem Zusammenhange stehen, daß durch sie die Zwecke ihrer Realisation nicht bloß näher geführt, sondern in irgend einer bestimmten Art thatsächlich verwirklicht werden, daß sie also in gewissem Betracht Zweck und Mittel zugleich sind und darum nicht bloß einen relativen, sondern einen absoluten, nicht bloß einen transitorischen, sondern einen bleibenden Werth besitzen.

Die speciellere Erörterung der teleologischen Formen fällt der Geschichte, insbesondere der Culturgeschichte, außerdem verschiedenen Specialwissenschaften z. B. der Staats- und Rechtswissenschaft, der Sprachwissenschaft, der Technologie u. s. w. anheim. Mit den Gesetzen, nach denen sich die höchsten und allgemeinsten dieser Formen gestalten müssen, beschäftigen sich insbesondere die Logik, Aesthetik und Ethik. Die Metaphysik, von deren Standpunkt wir bei diesen Betrachtungen ausgegangen sind, hat auf dieselben nur in so weit einzugehen, als es sich um die diesen Gesetzen zum Grunde liegenden Principien d. h. um die charakteristischen Grundunterschiede des Wahren, Schönen und Guten handelt. Da ich mich aber hierüber bereits ausführlich in meinen „Aesthetischen Forschungen“ ausgesprochen habe, so kann ich unter Hinweisung auf dieselben hiermit diese morphologischen Untersuchungen schließen.

Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten.

Von Dr. Karl Stumpf.

Erster Artikel.

An Plato's Lehre hatte die historische Forschung in vielen Zeiten ein besonders lebendiges, nicht allzeit gleichartiges, am seltensten vielleicht nur historisches Interesse. In der Uebereinstimmung mit ihr oder der Abstammung von ihr glaubten Weltansichten der verschiedensten, ja entgegengesetzter Richtung ein Zeugniß eigenen Adels zu sehen; denn nicht nur die unmittelbaren Nachfolger des Philosophen, sondern auch die jüdischen und heidnischen Neuplatoniker, die christlichen Kirchenväter, theistische wie pantheistische Systeme zu Anfang und noch mehr zu Ende des Mittelalters, viele Gestaltungen des modernen Idealismus, — sie alle behaupten mit dem Wesentlichen seiner Ansicht im Einklang zu seyn. Es geht nicht an, dies lediglich auf eine willkürliche Deutung der gegebenen platonischen Lehre zurückzuführen; vielmehr mußte die Möglichkeit dazu doch selbst einigermaßen in ihr gegeben seyn. In der That treten schon einem flüchtigen Ueberblicke der Lehre sofort zwei Momente entgegen, denen sie ihre große Bedeutung nicht zum Wenigsten verdankt, durch die sie aber nach verschiedenen Richtungen anziehend und anregend wirken mußte: ihre Kraft und Fülle in begrifflichen Entwickelungen und ihr tiefreligiöses Gepräge. Es ist klar, daß nur eines dieser an sich wohl verträglichen Momente auf Kosten des andern oder ausschließlich betont zu werden brauchte, um den verschiedenartigen Charakter zu erzeugen, welchen Plato's Lehre im Lichte mancher voreingenommenen Forschungen darzubieten scheint, ohne daß wir auf einen inneren Zwiespalt derselben schließen müßten.

Allein gerade objectivere Untersuchungen haben in Würdigung beider Momente einen solchen Schluß oft unvermeidlich gefunden. Während nämlich die Ueberzeugung von einem allwaltenden, überweltlichen Gotte das Ganze der platonischen

Philosophie durchdringt, scheint der wesentlichste Theil des Systemes, die Ideenlehre, vermöge der Bedeutung der Ideen überhaupt und der höchsten Idee im Besonderen diese Ueberzeugung auszuschließen. Es ist bekannt, daß die platonischen Ideen die Stelle Dessen vertreten, was wir Allgemeinbegriffe nennen, sowie daß sie für Plato das wahrhaft Seyende bilden; demnach schien der höchsten Idee der allgemeinste Begriff entsprechen und den obersten Platz in der Welt des Seyenden behaupten zu müssen, ein Gott aber, nach religiöser Weise als persönlicher und fürsorgender gedacht, dem Gebiete des Nichtseyenden anheimzufallen. Hierzu kommen bekannte Aussprüche über jene höchste Idee, die des Guten, welche die Annahme eines Gottes als ersten Princips der Welt theils überflüssig theils widersprechend zu machen scheinen. So ist denn das Resultat bedeutender Forscher entweder eine gänzliche Umdeutung eines Theils*) oder in der That jener Widerspruch der ganzen Lehre gewesen (Zeller, die Philosophie der Griechen 2te Aufl. II, 1. S. 453 f., 606 f.). Um ihn aber denkbar zu machen, wird er auf ihren Gründer ausgedehnt, dessen persönliches Bedürfniß ein religiöses, dessen philosophische Speculation eine irreligiöse gewesen sey (Ebendas. Vgl. Deuschle, die platonische Sprachphilosophie, S. 43). Müßte nun schon dies bei einem Manne befremden, dem, wenn je Einem, Wissenschaft selbst das erste persönliche Bedürfniß war, und in dem wir jene „wahrhaft hellenische Harmonie" (Laches p. 188 d), die er stets verlangte, auch zu finden gewohnt sind, so ist die Entschuldigung, daß der Widerspruch ihm unbemerkt geblieben (Zeller das.), für den Philosophen gewiß nicht ehrenvoller. Er wird also durch eine solche Verallgemeinerung nicht erklärlicher, und muß uns veranlassen, wo er zuerst erschien, in der philosophischen Lehre Plato's ihn aufzusuchen; und zwar muß er, wenn vorhanden, in den beiderseitigen Gipfelpuncten, Gott und der Idee des Guten, am schärfsten hervortreten, deren Verhältniß zu prüfen, hiernach eine lohnende Aufgabe scheinen möchte.

*) Susemihl, die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie. Beispiele später.

Freilich hüllt ein dichter Nebel jene Gipfelpuncte ein, und es könnte die wenig lohnende Frucht der Untersuchung werden, daß die Frage für Plato selbst unklar oder ungelöst geblieben. Indessen läßt sich schon aus der Existenz zweier so wichtiger Momente eine Verhältnißbestimmung erwarten, namentlich wenn sie in offenen Widerspruch treten, der nach Plato's eigenen Worten stets zur Verdeutlichung und Lösung zwingt*), und auf diese Wahrscheinlichkeit hin mögen wir die Untersuchung immerhin beginnen.

Aber noch genügte deren Schwierigkeit**), uns zurückzuhalten. Denn nur Eine Stelle spricht sich und zwar in unbestimmter Weise über unsere Frage aus, nur Eine spricht ausdrücklich von der Idee des Guten, aber unter Analogieen und Bildern, welche für sich betrachtet die verschiedensten Deutungen zulassen und auch erfahren haben. Dieses kärgliche Material in Verbindung mit der allgemeinen Schwierigkeit, eine in successiver Entwickelung oder wenigstens nicht systematischer Form vorliegende Lehre zu erforschen und wiederzugeben, könnte noch an zweiter Stelle Grund für uns seyn, — einer im Phädo geschilderten Stimmung gemäß — der vielversuchten und oft mißlungenen Untersuchung überhaupt feind zu werden.

Zuerst nun sind es gerade die vielen mit gleicher Absicht und höchst ungleichen Resultaten besonders in neuerer Zeit gepflogenen Erörterungen der Frage, welche mich ermuthigen; denn wo, wie hier, die möglichen Annahmen fast alle erschöpft und mit Gründen gestützt sind, ist die Entscheidung auch dem minder Geübten erleichtert. Sodann ist bei jeder Schwierigkeit die richtige Methode der Schlüssel zur Lösung, und diese ist

---

*) Rep. VII, 524 d: *εἰ μὲν γὰρ ἱκανῶς αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὁρᾶται .. τὸ ἕν, οὐκ ἂν ὁλκὸν εἴη ἐπὶ τὴν οὐσίαν ..· εἰ δ' ἀεί τι αὐτῷ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, ὥστε μηδὲν μᾶλλον ἓν ἢ καὶ τοὐναντίον φαίνεσθαι, τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη καὶ ἀναγκάζοιτ' ἂν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν .., τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἕν.*

**) Die schon im Alterthume sprichwörtlich war (s. K. Fr. Hermann, Iudex lection. hib. Marburg. 1832,33 S. 3, Anm. 12)

durch das Thema deutlich genug bezeichnet. Es handelt sich um ein Verhältniß, wir müssen also dessen Glieder kennen; wo wir nun den platonischen Gott finden werden, ist noch fraglich, die Idee des Guten aber offenbar unter den Ideen; und da die Ideen den wesentlichsten Theil, wenn nicht (nach Einigen) das Ganze der platonischen Welt bilden, so werden wir zunächst diese uns vorführen müssen. Es handelt sich ferner um die Spitzen des Lehrgebäudes, welche sich, wenigstens wenn es kein schlechtes Bauwerk ist, aus dem Plane und den Principien ergeben, die auch dem übrigen Baue zu Grunde liegen. Wir haben also aus beiden Gründen statt des gefürchteten geringen Materiales das ganze System zur Verfügung, um aus ihm seine Gesetze und nach diesen den uns fehlenden Theil zu erschließen. Dadurch ist nun auch angezeigt, wie wir uns der erwähnten allgemeinen Schwierigkeit gegenüber zu verhalten haben. Zweien schon angedeuteten Ansichten zufolge hat man in dieser Hinsicht zwei verschiedene Wege betreten, den der systematischen und den der genetischen Darstellung. Der letztere, welcher die ganze Geistesentwicklung Plato's, wie sie in den Dialogen vorliegt, von innen heraus zu verstehen sucht, mag für eben diesen Zweck so fruchtbar als schwierig seyn; jedenfalls ist zur Sicherstellung eines einzelnen Punctes der Lehre eher ein Resultat zu hoffen, wenn durch eine inductive, uns eigenthümliche Gedankenbewegung Beweise gesucht werden, die nach jener Methode fast unnöthig scheinen; denn daß sie es nicht sind, lehren ihre einander widersprechenden Ergebnisse. Da aber in den verschiedenen Schriften Plato's eine partielle Aenderung seiner Lehre unläugbar geschehen ist, so bestimmt sich unsere systematische Darlegung näher dahin, daß wir nur die gleichzeitige Lehre berücksichtigen dürfen. Während nun über die Zeitfolge der Schriften wiederum die Meinungen sonst weit auseinandergehen, zeigt sich hier zu Gunsten unserer Untersuchung, daß sie von diesen Meinungsverschiedenheiten unabhängig ist. Die Dialoge nämlich, in denen die wesentlichen Bestimmungen von Gott und der Idee des Guten gegeben sind: die Republik und Timaeus,

in zweiter Linie die Gesetze und Philebus*), finden wir in allen Eintheilungen zu den letzten gezählt, d. h. wir haben in ihnen die Lehre nicht nur in dergleichen, sondern auch in der ausgebildetsten Entwickelung vor uns. Dadurch ist der Weg zur Erforschung des gleichzeitigen Systemes geöffnet. Erst wenn wir auf diesem ein Resultat erzielt, wird es von Interesse seyn, die Geschichte der Idee des Guten und des Gottesbegriffes, wie sie in Verbindung mit einander nicht bloß von Plato sondern auch seinen Vorgängern und Nachfolgern entwickelt wurde, kurz zu überblicken, und wenn sich hier der geschichtliche Zusammenhang leicht ergiebt, so wird dies zur Bestätigung des Resultates dienen.

Diesen Hilfsmitteln gemäß werden wir zuerst die früheren Auffassungen, und zwar die älteren vorzugsweise nach ihrer äußeren, die neueren nach ihrer inneren Wahrscheinlichkeit erwägen, sodann aus der Gliederung des Systemes seine Grundsätze und aus diesen als Prämissen unsere Folgerungen ziehen; schließlich einige Betrachtungen über den Zusammenhang der gefundenen mit früheren und späteren Lehren versuchen.

I.

1) Von den unmittelbaren Schülern Plato's hat Speusipp weder das ἀγαθόν noch den νοῦς mit dem ἕν als dem obersten Princip identisch gesetzt (Stobaeus, Eklog. phys. I, p. 58) und das Gute nicht für das Erste sondern für das Resultat der Entwickelung erklärt (Aristot. Metaphys. XII, 7. p. 1072, b, 30), Xenokrates als höchste Principien die μονάς oder das ἕν (mathematische Eins, s. Zeller, plat. Studien, S. 276; Phil. d. Gr. II, 1. 668), welches auch νοῦς heißt, und die δυάς an-

*) An dessen Aechtheit Schaarschmidt's (Sammlung der platon. Schriften, S. 277 f.) Hyperkritik, der auch Ueberweg zuneigt (Grundriß d. Gesch. d. Phil. I. Th., 3. Aufl., S. 116), nicht im Geringsten irre machen kann. S. Georgii in den neuen Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik v. Fleckeisen, Bd. 97, Abth. 1, S. 297. Dasselbe gilt vom Sophista, der aber für unsere Zwecke nicht wesentlich ist.

genommen (Stob. Eklog. I, 62). Bei Xenokrates sieht man leicht, daß er eine — wenn auch vom Meister begonnene — Annäherung an den Pythagoreismus durchführte. Für die Treue des Speusipp wird, da sonst wenig Bedeutendes von ihm überliefert ist, die wichtigste Prüfung eben das Ergebniß unserer Untersuchung seyn, der also sein Zeugniß nicht dienen kann.

Aristoteles, der von den seinigen abweichende Ansichten nur zugleich mit der Polemik gegen sie anzuführen pflegt, führt den platonischen Gott nicht an; in der Ideenlehre vermißt er die wirkende Ursache und die Zweckursache. Platonische Vorträge über das Gute soll er (wie die übrigen Schüler) nachgeschrieben haben; aus den Ueberresten, die Brandis *) davon gesammelt hat, zu schließen, enthielten sie im Wesentlichen das auch in der Metaphysik (XIV, 4) Gesagte, daß nämlich Plato das Gute mit dem metaphysischen Eins identisch gesetzt habe (Brandis a. a. O. 65 f. Zeller, plat. St. 267 f.). In der Nikomachischen Ethik (I, 4) bekämpft Aristoteles die Annahme einer Idee des Guten zuerst unter demselben Gesichtspuncte wie die der Ideen überhaupt (Metaph. I, 9. XIII, XIV), dann aber in ihrem Nutzen für die Ethik; denn der Güter seyen viele, und existirte auch eine Idee, so wäre doch ihre Anschauung unnütz, denn die Beschäftigungen der Menschen gingen auf das Einzelne und zu Verwirklichende. Auch des Aristoteles vielfach bezweifelte Treue werden wir prüfen können, wenn wir ihn nur zur Bestätigung des bereits Erwiesenen benützen.

2) Cicero **) und Seneca (Epist. 58, 65) erwähnen als platonische Principien Gott, die Ideen und die Materie, ohne weiter unsere Frage zu berühren. Ebenso der Geschichtschreiber Diogenes Laërtius (De vitis etc. III, 41); während Stobäus (Eklog. phys. I, p. 64) die Identität des Guten mit der Gottheit berichtet.

---

*) Diatribe acad. de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono.

**) Quaest. tuscul. I, 24; acad. quaest. IV, 37; de nat. deor. I, 12 (worüber Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, I, S. 181).

3) In den Vordergrund tritt die Frage bei den Neuplatonikern, für deren Systeme sie im Allgemeinen charakteristisch ist, wie ihre Entscheidung für den Unterschied der einzelnen Systeme. Unter den mehr eklektischen Vorläufern der Neuplatoniker stellen Plutarch v. Chäronea*), Apulejus (De dogm. Plat. I, 5), Alcinous (Isagoge c. 10) ebenfalls als die drei platoninischen Principien Gott, die Ideen und die Materie auf, fassen die Ideen als Gottes Gedanken, Gott aber, den Seyenden, Einen, als identisch mit der Idee des Guten.

Von den judaisirenden Platonikern Philo und Numenius behauptet der erstere**), daß der göttliche *νοῦς*, den er auch das Seyende, Eine, Allgemeinste nennt, und dem, sey es als Eigenschaft, sey es als untergeordnetes Wesen, der die Idee enthaltende *λόγος* zur Seite steht, vorzüglicher sey als das Gute an sich. Numenius (Euseb. praepar. evang. XI, 10 und 11) dagegen identificirt seinen höchsten Gott, den *νοῦς*, welcher die Ideen enthält, mit der Idee des Guten und dem Einen; Erzeugniß und Abbild dieses höchsten Gottes ist ein zweiter, der *δημιοῦργος*, welcher die Welt, einen dritten Gott, nach den Ideen als Vorbildern erzeugt.

Der erste Hauptvertreter des eigentlichen Neuplatonismus, Plotin (mit ihm Porphyr***)) lehrt wieder die Verschiedenheit des *ἕν* oder *ἀγαθόν* von dem *νοῦς*. Allein ihm steht dieser (umgekehrt wie dem Philo) unter dem *ἕν* (Ennead. V, 6, 4; 9, 2; VI, 7, 42; 9, 3 etc.), ist zwar gut und gutartig, aber nicht das Gute (Enn. V, 5, 13). Plotin beweist dies sowohl

*) De plac. phil. I, 3, 36 u. 37; I, 10, 2; quaest. conv. VIII, 2, 4. Die Identität: de plac. phil. I, 7, 15 (= *ἀγαθόν*); de *Εἶ* ap. Delph. 20 (= *ἕν*).

**) Leg. alleg. II, 1, p. 67: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν* (an einer anderen Stelle, s. u., steht er über dem *ἕν*). Ibid. II, 21, p. 82: *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.* De mundi opif. I, 2: *ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστι κρείττων τε ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.* De vita contempl. I, p. 472: *τὸ Ὂν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.*

***) Sentent. 15: *ἀνάγκη πρὸ τοῦ νοῦ εἶναι τὸ ἕν.* Vgl. 26.

aus der Sache als aus Plato's Worten. Der Verstand führe nämlich die Zweiheit des Erkennens und des Erkannten nothwendig mit sich, diese Zweiheit setze aber eine ursprüngliche Einheit voraus, welche weder Erkennendes noch Erkanntes, sich selbst genügend, das Gute sey (ib. V, 6, 2). Plato nenne den König des Alls Erzeuger der Ursache (Phileb. 30d); mit der letzteren meine er aber den *νοῦς* und *δημιοῦργος*, welcher die Seele in dem bekannten Kessel mische (Tim. 41d). Mithin stehe, da er mit dem Erzeuger nur das Gute meinen könnne, dieses über dem *νοῦς* und der *οὐσία* (der in ihm enthaltenen Ideenwelt) und dieser wieder über der Seele (V, 1, 8); das Verhältniß der drei Glieder, näher bestimmt, sey Erzeugung des Niederen von und aus dem Höheren (V, 1, 6; ib. 7 u. 8) und Abbildung des Höheren im Niederen (V, 1, 7). So beweist Plotin seine Grundansichten. Einen besonderen Anhaltspunct verlieh die Stelle der platonischen Republik über die Idee des Guten, worin Plotin das Licht der Idee des Guten, die Sonne dem *νοῦς*, das Auge (auch wohl den Mond als *νυκτέρινον φέγγος*) der Seele zu vergleichen scheint (z. B. V, 6, 4. Vgl. Maximus Tyrius, Dissert. XVII, 9. Euseb. Praep. evang. XI, 11). Was dort von der Schwierigkeit und den Wirkungen der Anschauung des Guten gesagt ist, wird Anlaß zur Lehre von der Ekstase (Enn. VI, 7).

Bei Jamblichus (und Damascius) tritt über das *ἕν* oder *ἀγαθόν* noch ein erstes *ἕν*, eine eigenschaftslose, unaussprechliche Ursache (Damasc. de princ. 43). Dem Proclus endlich scheint das Urwesen nicht mehr ganz als *ἕν* und als Ursache zu bezeichnen (Platon. theol. III, 7, p. 101, 131), sondern über alles Stillschweigen unsagbar (ib. II, 11, p. 110), ihm zunächst untergeordnet ist eine Vielheit von Einheiten*), und erst nach diesen folgen *οὐσία*, *ζωή* und *νοῦς* (ib. 101).

---

*) Instit. theol. 113. Da sie über der Vernunft stehen, vertreten sie das *ἀγαθόν* der Früheren; jede derselben ist Einheit, Güte, Gott: *ὁ θεῖος ἀριθμός ἑνιαῖός ἐστιν, εἴπερ τὸ ἓν Θεός· τοῦτο δὲ, εἴπερ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν· καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ θεὸς ταὐτόν· οὐ γὰρ*

Diese kurze Zusammenstellung zeigt, daß wir nicht, wie es oft geschieht, die Identität des Guten mit der Gottheit schlechtweg als Meinung der Neuplatoniker bezeichnen können; wir können dies nur dann, wenn wir von der Vielheit der göttlichen Wesen, wie sie in verschiedener Stufenfolge von Verschiedenen angenommen wurden, absehen. Und dazu sind wir in gewissem Sinne allerdings berechtigt, soferne wir nämlich entweder nach einer durchschnittlichen Meinung suchen, oder das Ueberschwängliche in Abzug bringen, um zu erfahren, welche Meinung Plato's wenigstens zu Grunde liegen könnte. Denn klar ist wohl, daß jenes vielfache Uebereinanderstellen intelligibler Hypostasen, jener νοῦς, der, Anfangs besser als das Gute selbst, allmälig immer tiefer sinkt, jenes an sich Gute, das zuletzt doch nicht mehr gut genug ist, — daß all' dies einzig dem exaltirten Geiste der Schule, unmöglich aber dem des Meisters angerechnet werden kann.

4) Die Kirchenväter, für deren Auffassung der platonischen Lehre die neuplatonische größtentheils maßgebend war, kennen die schon mehrfach gefundenen drei platonischen Principien: Gott, Ideen, Materie (Justin. Coh. ad Graec. c. 29. Damascen. de haer.), fassen — jener durchschnittlichen Meinung der Neuplatoniker entsprechend — den Gott als das höchste Gut*), die Vielheit der neuplatonischen Götter aber beziehen sie oft auf die christliche Trinitätslehre**).

Auch Marsilius Ficinus***), Plato's bedeutendster

μηδέν ἐστιν ἐπέκεινα, καὶ οὗ πάντα ἐφίεται, θεὸς τοῦτο. Vergl. ibid. 115.

*) Augustin. de civ. Dei VIII, 8, 9. — Irenaeus adv. haer. III, 45. — Clemens Alex. coh. ad gent. (vol. IV, p. 112 sq. Wirceb.) Eusebius Praep. evang. XI, 11 (dem Numenius zustimmend). Origenes c. Celsum VI, §. 3. Unter den Scholastikern, die Plato freilich nur aus Aristoteles kennen, herrscht dieselbe Ansicht, vgl. Thomas Aquin., Summa theol. I, q. 6, a. 4.

**) Z. B. Cyrill. Alex. contra Julian. VIII. August. conf. VII, 9, 13. Vgl. u. A. Martin, Études sur le Timée de Platon II, 50 f.

***) Theol. Plat. II, 1: ipsa unitas, veritas, bonitas.. ex mente Platonis omnium est principium, Deus unus verusque et bonus. Comp. theol. Pl. (epist. lib. II); excerpta ex Proclo in rempubl. Plat. (ep. I. XI).

Interpret im Mittelalter, und Bessarion*), sein Vertheidiger, behaupten, freilich von neuplatonischen sowohl als scholastischen Lehren bestimmt, die Identität.

5) In der neueren Forschung wurde dieselbe von Tennemann (Gesch. d. Phil. II, 282), Ast (Plato's Leben u. Schriften, 297, 568), Tiedemann (Argum. Plat. dial., 210). Morgenstern (Comment. de Pl. rep., 154), Richter (De ideis Pl., 78 f.), Herbart (Sämmtl. W. v. Hartenstein, I, 248; XII, 78), Schleiermacher (Pl. Werke, II, 134), Ritter (Gesch. d. Phil., 1. Aufl., II, 282 f.; 2. Aufl II, 311 f.), Brandis (Handb. der griech.-röm. Phil., II, 1, 322 f.) u. A. ebenfalls angenommen. Andere, wie Sigwart (Gesch. d. Ph. I, 115) sind unentschieden. Eine gegentheilige Behauptung findet sich meines Wissens zuerst bei Baumgarten-Crusius (De Philebo Plat., 15, nach e. Citate Stallbaum's), dann mit vielem Nachdruck bei Stallbaum**), dessen eigene Ansicht ich jedoch fast nur mit seinen eigenen Worten wiedergeben kann. Die Ideen sind Gedanken Gottes. Die Idee des Guten, welche alle übrigen umfaßt, ist „idea ejus, quod in se ad summam virtutis praestantiam conformatum absolutumque est" oder „species absolutae perfectionis." Gott wird Güte zugeschrieben, „quia boni idea, quae in mente divina versatur, ipsius numine semper fuit reapse consummata et absoluta;" dieses Innewohnen wird weiter so erklärt: „absolutae perfectionis exemplar utique in numine divino inest, ut adeo mens divina boni ideam concipiens suam ipsius virtutem cogitare existimanda sit."

Eine vollständige Trennung nahm v. Heusde***) an, der das Verhältniß als das des Künstlers zum äußerlichen Vorbild bestimmte.

---

*) Adv. calumn. Plat. II, 3 und 4. Auch er hat jene drei Principien; die beiden letzten sind durch Gott erzeugt, welcher die oberste wirkende und Zweckursache ist (5 und 6).

**) Ausgaben des Phileb. (1820), 34, 89; der Rep. (1830), 2. Abth., 71; des Timaeus (1838), 46; des Parmenides (1839), 272; des Philebus (1842), 75.

***) Initia phil. Plat., 1. Aufl. (1831), II, 3, p. 88. 2. Aufl. (1842) p. 363.

Mit gewichtigen Gründen wurde aber diese Ansicht erst gestützt, als K. Fr. Hermann*) mit gewohnter Schärfe und Gelehrsamkeit die Stelle der Republik VI, 505 f., die der hauptsächliche Anhaltspunct der gegnerischen Ansicht stets gewesen war, zum Gegenstand einer Erörterung machte. Von seiner Erklärung derselben jedoch vorläufig absehend, geben wir die Begründung des Verhältnisses aus dem Systeme. Die Ideen seyen notiones menti propositae, Gott aber selbst mens; dies gehe hervor aus den im Philebus aufgestellten vier Gattungen des Seyenden, worin die Ideen als die Objecte erscheinen, die der Verstand erkennt und nach denen als Vorbildern er seine Handlungen richtet. Ferner seyen die Ideen unbeweglich, das Wesen des Geistes Bewegung, Gott also unmöglich eine Idee. Seine Güte sey, wie die alles Anderen, als Theilhaben an der Idee des Guten zu denken.

Hiergegen vertrat Herm. Bonitz (Disputationes platonicae duae, 1837, I, de idea boni) wieder die Identität. Die Ideen seyen notiones essentia praeditae und zwar durch Theilhaben an der Idee des Seyns (essentiae), welche durch die Idee des Guten mit ihnen verbunden werde. Die Identität dieser mit dem Gotte gehe aus den völlig gleichen Prädicaten hervor: beide seyen „ens aeternum, immutabile, perfecte et absolute bonum; deus auctor omnium quae fiunt et gignuntur, idea boni efficit, ut ea sint, quae sunt et cognoscuntur," beide exemplar für den Menschen. Bezüglich der Gattungen des Phil. bemerkt Bonitz, es könne eine Idee von den übrigen specifisch verschieden, also Gott, obwohl wirkend, dennoch Idee seyn. Im Uebrigen aber sey er den anderen Ideen vollständig gleich; denn nach Soph. 248 e komme auch diesen Bewegung und Seele zu, ja der Geist überhaupt sey Idee.

Hermann vertheidigte seine Ansicht (Vindiciae disputationis de idea boni ap. Plat., Marb. 1839) im Wesentlichen durch

*) Index lectionum hib. Marburg. 1832/33; abgedruckt in Jahn's Archiv, I. S. 622 f. An ihn schließt sich Erdmann, Platonis de rationibus quae inter deum et ideas intercedunt doctrina, diss. Monast. 1855, an.

verstärkte Betonung der vorigen Gründe*). Nach Bonitz's Auslegung des Phil. könne eben Gott nicht zu den Ideen gerechnet werden, sondern stehe neben ihnen, oder die Ideen müßten Götter seyn, alle übrigen Götter von Einem erkannt und mit einem Dritten verbunden werden ꝛc.; und daß die Seele Idee sey, folge nicht daraus, daß diese Seelen genannt werden. — Beides scheint richtig bemerkt. Es hat etwas Sonderbares, eine Idee als Art der anderen als coordinirte Art gegenüberzustellen, da dann die Gattung nicht wohl anzugeben ist. Doch handelt es sich hier offenbar mehr um engeren und weiteren Gebrauch des Wortes Idee, mit welcher Unterscheidung die Schwierigkeit beseitigt würde. Was nun die Beweise Bonitz's für die Identität betrifft, so ist überhaupt aus noch so vielen gleichen Prädicaten ein Schluß unmöglich, sie müßten denn nur Einem zugeschrieben werden können, was nicht näher untersucht ist. Hingegen muß (mit Bonitz) Hermann der Vorwurf einer höchst gekünstelten Deutung der Stelle gemacht werden, deren Erörterung gerade sein Zweck war. Wenn es dort heißt, die Idee des Guten sey Ursache des Seyns und der Erkenntniß, so erklärt Hermann: weder Gottes Verstand noch die Ideen (das Seyn) hätten eine Anwendung ohne sie, macht sie also zu einem *συναίτιον* wie die Materie. Ferner warum steht sie „noch über dem Seyn an Würde und Erhabenheit?“ Hermann: sie ist das *ἕν*, welches nach Parmenides nicht mit dem *ὄν* identisch ist. Woher die Güte Gottes als Beweggrund zur Weltschöpfung (Tim. 29 e: *δι' ἥντινα αἰτίαν*)? Hermann: consilium ac rationem mundi creandi ab idea boni repetiit.

Trendelenburg**) unterstützte die Auffassung Stall-

---

*) Ich übergehe den Streit über die Ideen, da er nicht ihr Wesen sondern ihre Begründung angeht (cogitantur, quia sunt — sunt, quia cogitantur, eine Unterscheidung des quia scheint übrigens Beides zu vereinigen).

**) De Philebi consilio (1837), 17 f., Anm. 42 (mit einer Kritik der Hegel'schen Auslegung; über die einiger Hegelianer s. Hermann, Vind. 5). Hiermit übereinstimmend die Berliner Dissertationen: Möller, theodiceae Pl. lineamenta (1839), 7 f. („deum ideam boni tanquam absolutam sui ipsius qualitatem in se ferre“); Kühn, de dialectica Pl. (1843), 4, 32 f., 40 f.

baum's: „Boni idea non ita a Deo segreganda est, quasi aliud sit et singulare, sed universam divini numinis naturam ita continet et prope exhaurit, ut, quidquid ipse per se est, boni idea exprimatur . . . Dei natura ita b. id. continetur, ut ad hanc referat omnia." Die Ideen sind auch ihm Gedanken Gottes, insbesondere die Vorbilder und Zweckursachen der Welt, und die übrigen Ideen haben wieder ihren Zweck in der Idee des Guten.

Martin (Etudes sur le Timée de Platon (1841), I, 9f., II, 60), dem die Ideen selbständig sind, findet doch, da die Id. d. G. in Gott vollständig verwirklicht sey, ebenfalls eine reale Trennung wie zwischen Dingen und Ideen zwischen ihnen nicht nothwendig, also möglich, daß sie sich in einer einzigen Wesenheit vereinigen. „En un mot, la réalité vivante de la perfection suprême est-elle distincte de son modèle, ou bien sont-ce les deux points de vue d'une seule et même chose? Voilà toute la question."

Ueberweg (Rhein. Museum für Philologie. Neue Folge. IX. Jahrg. 1854. S. 69) vertheidigt wieder die völlige Identität, indem er dem oben bemerkten Mangel der Bonitz'schen Beweise durch folgenden abzuhelfen sucht: die Güte Gottes ist nach platon. Principien nur denkbar, wenn er entweder selbst die Idee des Guten oder ihr Abbild ist. Im letzteren Falle aber würde er der Idee nachstehen, was Plato läugnet (ὁ θεός . . . πάντη ἄριστα ἔχει). Folglich ist er die Idee des Guten selbst. Hier ist nur zu Viel und dadurch wieder Nichts bewiesen. Denn ebenso könnte man allen Ideen gegenüber verfahren,

---

(Ideen Elemente des göttl. Wesens, 48); Orges, comparatio Pl. et Aristot. librorum de republ. (1843), 15 f. („Id. b. summa Dei similitudo, ipse spiritus divinus, qui et rebus et hominibus inest . . . ipsa Dei natura"); ferner Schürmann, de deo Pl., diss. Monast. 1845, 9 f. („summam mentis divinae virtutem"). Wehrmann's Plat. de summo bono doctrina ist mir nur zur Hälfte (als Dissertation 1843) zugänglich gewesen. In allen diesen Ausführungen ist erstlich eine Unbestimmtheit zu bemerken, die stets zwischen Geist, Wesenheit, Gedanke ꝛc. schwankt und sich auch meist in einem tanquam, prope äußert, zweitens eine der Hermann'schen ähnliche Deutung der Stelle der Republik.

die irgend eine Vollkommenheit bezeichnen z. B. des Lebens, der Schönheit, Gerechtigkeit 2c., denn auch hierin kann Gott nichts Anderem nachstehen, folglich wäre er mit allen diesen identisch.

So haben wir in diesem Abschnitt alle drei möglichen Ansichten gefunden: der völligen Identität, der partiellen Identität, der völligen Nichtidentität.

6) In der neuesten Zeit ist die Ansicht der Identität fast durchgängig*) herrschend geworden, sowohl in den allgemeineren geschichtlich-philosophischen Werken von Brandis (Gesch. der Entwickelungen d. griech. Phil. 1862, S. 328 f.), Preller (Historia phil. graecae et rom. 1857, 249 f.), Zeller (Phil. d. Gr. II, 1. 1859, 448 f., mit ausführl. Begründung), Strümpell (Gesch. der theor. Phil. d. Gr. 1854, 131 f.), Erdmann (Grundriß d. Gesch. d. Ph. 1866, I, 97, vgl. jedoch 102), Ueberweg (Grundriß d. Gesch. d. Ph., I [3. Aufl. 1867], 123) u. A., als in den (genetischen) Darstellungen der platonischen Philosophie von Steinhart**), Susemihl***), Michelis†), Ribbing††). Bei Susemihl gestaltet sie sich jedoch seiner Auffassung des übrigen Systemes zufolge zur Inhärenz der Idee des νοῦς und der der οὐσία in der Idee des

*) Mir ist nur Rettig, αἰτία im Philebus die persönl. Gottheit des Plato (Ankündigung d. Sommervorles. zu Bern 1866) als Gegner derselben bekannt; er theilt Trendelenburg's Ansicht.

**) Einleitungen zu H. Müllers Uebersetzung von Pl. sämmtl. W. (1850—59), III, 311. 455. 561; IV, 393 2c. 643 f. 659; V, 210 f. 689; VI, 87; VII, 1. Th. 300.

***) Genetische Entwicklung der platon. Philos. 1855, I, 324. 360. 400. 444 f.; II, 17. 195. 336. 345. Vgl. Schneidewin's Philologus, 5. Jahrg., 3. Heft, 398. Prodromus plat. Forschungen, 1852, 13. 88. Jahn's Jahrb., 68. Jahrg., 598; 70. Jahrg., 146.

†) Die Philos. Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, 1859, I, 119. 220; II, 22. 42. 82. 119. 278. 291.

Die Ansicht Becker's (d. phil. System Pl. in seiner Beziehung zum christl. Dogma 1862 S. 60 f.; „göttliche Uridee" 161) ist mir nicht ganz klar.

v. Stein (Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus, 1864, II, 373) findet selbst Unklarheit u. Widerspruch in der Sache.

††) Genet. Darstellung d. plat. Ideenlehre (aus dem Schwedischen 1863—64) I, 340 f. 353 f. 370 bes. 375 (Anm. 739).

Guten, bei Ribbing zur Läugnung der wissenschaftlichen Realität des platonischen Gottes. Das Gleiche ergiebt sich für Cohen*), dem die Idee des Guten, wie die Ideen überhaupt, ursprünglich ein „regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft" ist. — Was an den Resultaten wie an der Methode dieser Forschungen für unsere Frage bedenklich scheint, ist in der Einleitung erwähnt worden. Die vielseitigen Gesichtspuncte dagegen, die sie eröffnen, ihr tiefer Blick in's Ganze, ihre Gründlichkeit im Einzelnen: all' dies ist so anerkannt, daß hier der Hinweis darauf genügen möge, um, wenn die Uebersicht auch dieser jüngsten in der That nur nominell gleichen Resultate zu entmuthigen scheint, doch einen erneuten Versuch zu rechtfertigen.

II. 1.

In doppelter Rücksicht fanden wir es nöthig, die Weltanschauung Plato's wenigstens ihrem wesentlichen Theile nach zu überblicken. Aus denselben Gründen beginnen wir mit den Ideen. Denn was uns als wesentlichster Bestandtheil des Systems schon bei oberflächlicher erster Betrachtung entgegentritt, sind eben sie; und wenn wir andrerseits das Lehrgebäude vom Fundamente bis zu den Spitzen dem Meister nachbauen wollen, müssen wir zu Grunde legen, was er zu Grunde legte, und dies sind bekanntlich wieder die Ideen.

Wir finden sie in Plato's Schriften als Erzeugnisse einer Polemik, welche, den Einen Zweck verfolgend, die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß darzuthun, sich nach drei Richtungen vorzugsweise wendet. Zuerst gegen die eleatische Lehre, nur das Seyende sey, es sey Eines und unbewegt, Denken und Seyn aber identisch. Hieraus entwickelt Plato Widersprüche**), z. B. daß Einheit und Seyn dennoch eine Zweiheit seyen; insbesondere aber, daß eine falsche Erkenntniß unmöglich werde; denn diese beziehe sich in gewissem Sinne auf das Nichtseyende,

*) Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt, in d. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwiss. v. Lazarus u. Steinthal, IV (1866).

**) Sophista 244b — 245e und im zweiten Theil des Parmenides.

welches also in diesem Sinne seyn müsse (Soph. 241a — 242d). Ist aber falsche Erkenntniß unmöglich, so ist jede wahr, also auch die einander widersprechenden. Der Satz des Widerspruchs aber scheint Plato unbedingt anzuerkennen und Bedingung aller Erkenntniß*). Mithin ist alle Erkenntniß unmöglich. Aus der heraklitischen Lehre ferner, Alles sey im beständigen Werden, folgert er, daß von keinem Dinge Etwas behauptet werden kann, da im nächsten, ja im selben Augenblick Anderes von ihm gilt, sowie daß auch die Erkenntniß selbst gleich allem Uebrigen sich fortwährend verwandelt, im nämlichen Moment eine andere ist, sich also wiederum widerspricht (Cratylus 439c f.; Theaet. 181c f.). Ebendahin scheint ihm die sophistische Lehre zu führen, daß der einzelne Mensch das Maß der Wahrheit sey, weil dann die Behauptungen eines Jeden, also auch Derer, welche Entgegengesetztes behaupten, wahr sind (Theaet. 152a f.). Aus diesen Consequenzen schließt Plato zurück: es kann weder Alles in steter Bewegung und Veränderung noch Alles in steter Ruhe und Selbstgleichheit seyn. Das stets sich Aendernde war in der sinnlichen Welt gegeben; das bei allem Wechsel der Dinge stets unverändert Beharrende fand er, wie schon Sokrates, in den allgemeinen Begriffen. Da dieselben zugleich allen Subjecten gemeinsame Objecte, das Maß der Erkenntniß bilden, so war auch deren Möglichkeit mit ihnen gegeben. Aus den näheren Bestimmungen dieser Objecte, die er Ideen nennt, heben wir folgende als wesentlich hervor: sie sind der Zahl nach viele, und zwar giebt es für alles mit demselben Namen Bezeichnete je Eine (Rep. X, 596a, 597c), jede ist aber gegenüber den vielen unter ihr begriffenen Einzeldingen eine Einheit (Philebus 15a, b), einfach (Phaedo 78d), nicht in einem Anderen, sondern für sich und mit sich (Symposion 211a f.), Nichts in sich aufnehmend und selbst in Nichts eingehend (Timaeus 52a), das wahrhaft und völlig Seyende (Soph. 248e; Rep. X, 597d); ferner gestalt- und farblos (Phaedrus 247c), unräumlich, un-

*) Theaetetus 188a; Phaedo 103b; Soph. 241a, 249d, e, 256a; Rep. VI, 436b; X, 602e.

zeitlich ewig (Symp., Phaedr. l. c.), also kurz übersinnlich. Ihre Erkenntniß geschieht, da der Sinn nur Sinnliches bietet, durch die Seele für sich allein, und zwar hat diese, da wir zur Beurtheilung des Einzelnen die Idee schon mitbringen (Phaedo 75b), sie vor dem jetzigen Leben geschaut (Phaedr. 246e f., 250a), alles Lernen in diesem ist Erinnerung *), nach dem Tode aber hofft der Philosoph sie wieder zu schauen (Phaedo 66e).

Aus der Erkenntniß ergiebt sich ein weiteres Prädicat. Da nämlich das Erkennen ein Thun, also das Erkanntwerden ein Leiden, jedes Leiden aber ein Bewegtwerden ist, so müssen sie in Bewegung, und zwar zunächst in passiver Bewegung seyn**). Hierzu fügt aber Plato einen zweiten Grund für die Ideenbewegung: das völlige Seyn, die Vollkommenheit der Ideen***). Die hieraus folgende Bewegung ist jedoch eine andere als die vorige, wie sich aus den damit verbundenen weiteren Prädicaten des Lebens, der Beseelung und des Denkens ergiebt; denn das Denken wie das Leben ist nach Plato Selbstbewegung (Tim. 36e f.; Leg. X, 895c). Den Ideen kommt also sowohl im passiven als im activen Sinne Bewegung zu.

Dadurch scheint sich eine Schwierigkeit zu ergeben. Bewegung gerade war es, was am Sinnlichen die Erkenntniß hinderte und die Annahme der Ideen veranlaßte. Diese hätte also gar keinen Sinn, die Ideen wären zugleich Bedingung und Hinderniß des Erkennens, zugleich bewegt und unbewegt.

---

*) Meno 82c f., Phaedo 72e f., Phaedr. 249c. Diese Lehre schließt sich zu eng an die übrigen aufgeführten, sowie an die Unsterblichkeitsbeweise an, als daß sie nicht ebenfalls für Plato's wissenschaftliche Ueberzeugung gelten müßte.

**) Soph. 248d, e: ὥστε τὴν οὐσίαν .. καθ᾽ ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι.

***) ibid.: τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;

Plato, der diese Schwierigkeit wohl bemerkt (Soph. 249b f.), verfolgt sie nach der Richtung, wie Etwas überhaupt zugleich bewegt und unbewegt seyn könne; wir suchen aber seinen sonstigen Angaben zu entnehmen, wie die Ideenbewegung speciell zu denken sey; denn es ist offenbar nicht nothwendig, daß die Ideen in demselben Sinne bewegt und unbewegt seyen. In der That unterscheidet Plato mancherlei Arten von Bewegungen (z. B. Theaet. 181c, d; Leg. X, 893 f.), ja ihre Zahl ist ihm nicht geschlossen (Rep. VII, 530d), besonders aber stehen sich gegenüber sinnliche und geistige (Phaedr. 245c, d; Leg. X, 894b—e), von denen die letztere eine Vollkommenheit ist*), die erstere gerade das unvollkommene Seyn und Erkanntwerden des Sinnlichen bedingt. Der wesentliche Unterschied beider ist erstens, daß die geistige ein Bewegen, die sinnliche ein Bewegtwerden (Phaedr. ibid.; Leg. X, 894b—e), zweitens, daß die sinnliche ein Entstehen und Vergehen ist oder es herbeiführen kann, die geistige nicht**). Wie verhält sich nun zu diesen die Ideenbewegung? Nach den oben gehörten Bestimmungen wird den Ideen wie dem Sinnlichen passive Bewegung im Allgemeinen zugeschrieben, sie unterscheiden sich aber von diesem durch die Unmöglichkeit der Corruption***); mit den Seelen dagegen haben sie nebst dieser Unmöglichkeit die active Bewegung im Allgemeinen gemeinsam, unterscheiden sich aber von ihnen durch die Unfähigkeit, Anderes zu bewegen; denn weder an der vorhin betrachteten noch an irgend einer anderen Stelle wird ihnen die

*) Leg. X, 894d: *πασῶν ἐῤῥωμενεστάτην*, 895b: *πρεσβυτάτην*. XII, 966e und die flgd. Anm.

**) Leg. X, 894c: *ἐναρμόττουσαν πᾶσι ... καλουμένην δὲ ὄντως τῶν ὄντων .. κίνησιν*. Die Seele wird durch kein Thun oder Leiden durch keine Veränderung vernichtet, wie dies oft beim Sinnlichen, immer bei den Zahlen geschieht: Crat. 432a; Rep. II, 381a, X, 608d f.; Phaedo 102a f.; Leg. X, 894a.

***) Phil. 15a; Tim. 52a: *ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον*. Dieser Unterschied rührt eben daher, daß die Bewegung der Ideen nur durch den Erkenntnißact geschieht, durch welchen auch die sinnlichen Dinge, soweit bei ihnen von Erkenntniß gesprochen werden kann (s. u.), keine Veränderungen oder Corruption erleiden.

Fähigkeit hierzu zugeschrieben*), während sie ein nothwendiges Prädicat der Seelen ist**). Den Ideen kommt also nur die Selbstbewegung zu, in welcher das Leben und das Denken besteht, nicht aber bewegende oder wirkende Kraft in Bezug auf Anderes.

Gegen diese Auffassung der Ideenbewegung***) könnte man vielleicht einwenden, daß den Ideen in der (S. 99, A. 3) angeführten Stelle kurzweg Seele beigelegt wird, daß sie also mit den Seelen auch alle Prädicate theilen, mit ihnen gleichartig seyn müssen. Hiergegen muß an die Gewohnheit Plato's erinnert werden, manche Bezeichnungen, namentlich solche, die eine Vollkommenheit ausdrücken, für Verwandtes, wenn auch nicht völlig Gleichartiges zu gebrauchen; z. B. nennt er θεός nicht bloß die oberste Gottheit, den Gott, sondern auch in einem weiteren Sinne die Welt- und die Gestirnseelen (Leg. X, 900 b; Tim. 34 b, 37 a etc.), sowie die Ideen (Tim. 37c: ἀϊδίων θεῶν). Ganz ähnlich nennt er die Ideen Seelen in einem weiteren Sinne, sofern ihnen nämlich Selbstbewegung zukommt, während Wirkung und Anderes den Seelen im engeren Sinne vorbehalten bleibt. Wir werden aber der Klarheit halber im Folgenden die Ideen stets den Seelen schlechtweg gegenüberstellen.

Man könnte ferner einwenden, daß, wenn die Ideen denkende Wesen sind, ihnen jedenfalls Objecte ihres Denkens entsprechen, welche sie nach Plato's oben berührter Anschauung

*) Zeller, Phil. d. Gr., II, 1. 437 führt Soph. 247d an, wo das Seyende als „Vermögen, Kraft" (δύναμις) definirt werde. Plato hat es aber an derselben Stelle näher bestimmt: εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν.. εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν, 248c: πάσχειν ἢ δρᾶν, und sofort 248 d f. angegeben, welches von beiden Vermögen er den Ideen zuschreibe: τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι· .. τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ ξυμβαίνει πάσχειν. Nur der γένεσις wird 248c δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν und zwar von den Gegnern Plato's zugeschrieben (von ihm selbst nicht, s. u.). Vgl. Theaet. 156 a, Rep. VI, 509 b (δύναμις τοῦ δρᾶσθαι).

**) Davon später. Einstweilen vgl. Phaedr. 245c; Leg. X, 896a: μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν.

***) Welche natürlich nicht ihre Schwierigkeiten überhaupt (welche Bonitz, platon. Studien II, 328 mit Recht hervorgehoben hat) lösen, sondern nur Plato's Meinung aus seinen Angaben zusammenstellen will.

wenigstens durch ihr Denken bewegen, wenn sie auch sonst keine wirkende Macht auf sie üben. Dies ist richtig, nur wird man nach solchen Objecten für die Ideen bei Plato vergeblich suchen, und der Grund davon kann nur darin liegen, daß sie selbst ihre Objecte sind. Darum wird nicht Erkennen (γιγνώσκειν) als Relation zu anderen Wesen, sondern Denken (φρονεῖν) als inneres Prädicat ihnen beigelegt. Die ganze Bedeutung der Ideen in der platonischen Welt und ihre teleologische Stellung zu anderen Wesen bezüglich der Erkenntniß ist also, wie wir schon zu Anfang sahen, die der Erkenntnißobjecte für die Seelen, und es bleibt dabei: Seelen und Ideen sind nur verwandt (Phaedo 79b; Rep. VI, 490b; X, 611e), d. h. die Ideen sind die Eine Art geistiger Wesen, nämlich die erkannten, die erkennenden Seelen aber die andere (Soph. 248d: τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι).

Wir haben die Ideen ihren inneren Bestimmungen nach betrachtet und sie als immaterielle, durch ihr Leben und Denken sich selbst bewegende Wesen gefunden. Schon hierbei sind wir genöthigt worden, auch auf ihr Verhältniß zu anderen Wesen einen Blick zu werfen. Welche Stellung sie nun in dieser Beziehung in der platonischen Welt einnehmen, darüber sind sehr verschiedenartige Ansichten geltend gemacht worden, von denen wir hier die drei Hauptgruppen prüfen, indem die Ideen entweder als Bestimmungen, insbesondere Vorstellungen in der Seele oder als Bestimmungen in dem Einzelnen überhaupt (bez. dieses in den Ideen) oder als getrennt von allem Einzelnen existirend gedacht werden*).

Daß man sie als Eigenschaften, Theile, Momente, Wesensbestimmungen oder Gedanken irgend eines, auch des göttlichen**), Geistes fasse, ist von Plato ein für allemal verboten,

*) Es wäre leicht aber unnöthig, die Disjunction der möglichen Ansichten zu vervollständigen.

**) So die Neuplatoniker (außer Longin), in neuerer Zeit Stallbaum (Tim. 40), Trendelenburg (de Phil. cons. Anm. 42), und, wenn ich recht verstehe, Steinhart (Einl. VI, 87; vgl. V, 214; VI, 240) und Michelis

da er sie in nichts Anderem seyn läßt. Daß sie insbesondere nur subjective Gedanken seyen, widerlegen specielle Aussprüche*). Wie könnten auch selbstdenkende Wesen, als die wir sie fanden, nur in Gedankenform seyn, oder Gedanken selbst denken (vgl. Stallbaum in Soph. 41)? Dagegen spricht ferner die Art, wie die Ideen erkannt werden, das Schauen**), welches nicht in eine Reflexion auf die eigenen Gedanken umgedeutet werden kann; ganz entscheidend aber der Zweck, den die Annahme der Ideen erfüllen soll. Denn wenn die Wahrheit nicht zur subjectiven und dadurch unmöglich werden soll, muß jede Idee als eine einzige der gemeinsame Gegenstand des Erkennens seyn. Es nützt Nichts, eine Gleichheit der subjectiven Begriffe in Allen anzunehmen; denn da wir sie nicht aus den Allen gemeinsamen Sinnesobjecten abstrahiren (S. 99 mit Anm. 1), wo läge die Bürgschaft ihrer Gleichheit außer in der Einheit? Nach dieser Ansicht aber würde jede Idee nothwendig vielmal oder in vielen Theilen existiren müssen, darum versichert Plato nicht umsonst ihre Einheit und Einfachheit (S. 98) und beweist dadurch, daß er sie nicht für subjectiv gehalten.

Oder sollten sie unserem Geiste (wie auch den Dingen) durch Gott eingeprägt werden, und, wenn auch jede in vielen Exemplaren verbreitet wäre, doch deren Gleichheit durch Gottes Fürsorge verbürgt seyn †)? oder sollten wir Alle sie in Gott schauen? — lauter Meinungen, die Plato fremd sind und keinen Halt in seinen Worten haben ††).

(Philos. Pl. II, 158. 163. 278. 282) ferner Fr. Hoffmann (Gottesidee des Anax., Sokr. u. Pl. 1860), Rosenkranz (pl. Ideal 1868) u. A.

*) Parmen. 132b; Symp. 211a (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη).

**) Was auch dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird: Phaedr. 247d; Tim. 29a.

†) Michelis erkennt (I, 274) den Widerspruch (freilich nicht als seinen eigenen) an, daß wir die Ideen zur Erkenntniß der Dinge schon haben, sie aber doch nur aus der Wahrnehmung derselben abstrahiren.

††) Dies gilt eigentlich von der ganzen Ansicht; gegen frühere Citate s. Zeller, Phil. d. Gr., II, 1. 425 f., der besonders mit Recht bemerkt, daß die

Aus der Widerlegung dieser Gruppe von Auffassungen wollen wir nun auch einen positiven Nutzen ziehen. Plotin hat diesesmal einen scharfen Blick gethan. Er wendet uns nämlich ein (Ennead. III, 9, 1), in den Ideen allein liege die Wahrheit; seyen sie aber nicht selbst im göttlichen Verstande, so könnten es nur Bilder (εἴδωλα) von ihnen seyn, in denen die Wahrheit nicht läge, und da Gott offenbar die Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit zugeschrieben werden müsse, müßten die Ideen selbst seinem Verstande innewohnen. Diesen Schluß haben wir falsch gefunden, müssen also auf die Falschheit einer Prämisse schließen. Da nämlich allerdings die Berechtigung ihrer Annahme überhaupt in den Forderungen nicht bloß der göttlichen, sondern zunächst unserer Erkenntniß liegt, so müssen sie, wie sie wirklich sind und soweit sie sind, erkennbar seyn, und es genügt nicht, daß s. z. sag. Erkenntnißbilder von ihnen, sondern nur, daß sie als völlig erkannt im Geiste sind*). Die Ideen sind also auch im Geiste, und zwar in der Form subjectiver Begriffe, welche die Ideen in ihrem objectiven Seyn vollständig decken (wenigstens decken können**). Darum macht Plato zwischen subjectiven Begriffen und den objectiven Ideen auch keinen sprachlichen Unterschied (S. Zeller 421).

Rep. X, 597b f. erwähnte Ideenschöpfung nicht mit einer Gedankenproduction zu verwechseln sey; wenn daher in neuester Zeit Michelis (II, 243) dieselbe so deutet, daß Gottes Gedanken (Ideen) sich in den Dingen ebenso realisirten wie die des Künstlers in seinen Werken, so rührt diese Gegenüberstellung nicht von Plato her; vielmehr nach ausdrücklicher Errlärung desselben schafft Gott die Ideen, wie der Künstler sein Werk, und realisirt dieser nicht seine Gedanken, sondern bildet ein äußeres παράδειγμα ab. Die Stelle ist also gerade ein Gegenbeweis.

*) Bezüglich der Namen der Dinge hebt Plato Crat. 432b—e hervor, daß sie nicht vollkommen die Dinge bezeichnen, weil sie sonst diese selbst, also Alles doppelt seyn müßte; vielmehr seyen sie nur Abbilder der Dinge. Wenn wir daher, fährt er 439a fort, die Wirklichkeit und Wahrheit erforschen wollen, ist es nothwendig, sie nicht aus den mehr oder minder treuen Bildern, sondern aus ihr selbst zu erforschen, — und geht zu den Ideen über, in denen er also das Wirkliche, wie es wirklich ist, zu erkennen glaubt. Ganz ähnlich Phaedo c. 48.

**) Denn es giebt ein allmäliges Aufsteigen zur reinen Erkenntniß (Phaedr., Symp.)

Wir gehen zur Prüfung einer zweiten Hauptansicht über, daß nämlich die Ideen in dem Einzelnen oder dieses in den Ideen sey, und zwar betrachten wir sie zuerst in der letzteren scheinbar ferner liegenden Form, in der sie die kräftigste Vertretung, obgleich nur in der Gegenwart, gefunden hat. Darnach sind die Ideen das einzig Wirkliche, die Dinge nur ihre Erscheinung oder Form, ihnen immanent oder inhärirend*). Wir müssen auch diese Ansicht verwerfen aus folgenden Gründen.

a) Daß wenigstens die erkennenden Seelen nicht Ideen und daß sie von ihnen real getrennt sind, haben wir soeben gesehen**), die Ideen sind also schon nicht mehr das einzig Seyende; wenn ferner Plato sie das wahrhaft und völlig Seyende nennt, so heißt dies ja gerade, daß sie nicht das einzige sind, was er denn auch niemals ausspricht. Vielmehr führt er

b) im Philebus 23c f. vier, im Timaeus 52a drei „Gattungen des Seyenden" auf, von denen nur Eine anerkanntermaßen die Ideen sind, und zwar sind die übrigen nicht in dem Einen Seyn der Ideen vereinigt, sondern diese von den übrigen real getrennt, denn an der letzteren Stelle werden sie ausdrücklich dadurch characterisirt, daß sie Nichts in sich aufnehmen. Dadurch wird denn auch direct die Inhärenz geläugnet, denn dann nehmen sie auch die Dinge nicht in sich auf, gleichviel in welcher Form.

c) Ganz unmöglich wird diese Ansicht dadurch, daß sie in Plato's Namen das Werden (Entstehen und Vergehen) der Dinge entweder nur höchst gezwungen***) oder eigentlich gar nicht er-

---

*) Zeller a. a. O. 469, 471 f.; in extremer Weise Deuschle, platon. Sprachphil. 27, plat. Mythen 3; Susemihl, genet. Entw. I, 352. 466; II, 408 ꝛc., und Ribbing, genet. Darstellung d. pl. Ideenl. I, 262. 333. 360 (dessen Hauptunterschied von Zeller darin besteht, daß ihm die Ideen nicht mehr hypostasirte, sondern reine und „flüssige" Begriffe sind: 319. 322 f.).

**) Ersteres wird von Zeller 422, A. 3. (1. Aufl. 194 f. mit Zustimmung Susemihls II, 160) selbst nachgewiesen.

***) Susemihl II, 342 „die Negation der Negation;" Ribbing I, 209, „γένεσις ist die phänomenale Form oder das sinnliche Daseyn der κοινωνία" d. i. (I, 322 f. 328) der wechselseitigen Bestimmung der Ideen. Deuschle, pl.

klären, vielmehr läugnen*) oder in die Ideen verlegen muß**). Plato will es gerade aus der Ideenwelt ausgeschlossen wissen (Tim. 52a), aber auch nur aus dieser, erkennt es sonst nicht nur an, sondern bestimmt sogar das Verhältniß desselben zu den Ideen, demzufolge sie Ursachen der *γένεσις καί φθορά* sind: Phaedo 96 f. (s. S. 112, 113)***), Phil. 25e (*μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων συμβαίνειν*). Auch die Seelen und der *νοῦς* sind (in einem anderen Sinne) Ursachen des Werdens: Leg. X, 891e: *πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων*, Phil. 26e f. Plato will also sicherlich das Werden erklären; durch dessen Läugnung vollends würde er der Einseitigkeit der Eleaten anheimfallen, die er eben durch die Ideen bekämpft†). Da also ein Werden besteht, aber von den Ideen ausgeschlossen ist, so sind wir hiemit wieder auf ein von ihnen getrenntes Reich, das des Sinnlichen, gewiesen††).

d) Aber nicht das Werden der Dinge allein, sondern sie selbst,

---

Myth. 8, deutet es gar auf die sog. Mittelbegriffe, wie die Idee des Einschlafens zwischen der des Wachens und Schlafens.

*) Susemihl II, 445: „das Werden als solches ist auch gar nicht zu erklären, sondern vielmehr zu negiren;" ebenso II, 335. Deuschle, plat. Sprachph. 37.

**) Susem. I, 350. 356 (als relative Negation). Dagegen Deuschle a. a. O. 36: „das Werden kommt von außen an das Seyn; keineswegs immanirt es ihm, wie die genetische Erklärungsweise es angiebt. Das Seyn wird, wie Tim. 38b sagt, *ὑπ' ἀνάγκης* in die Erscheinungswelt herübergezogen und zur Rückkehr in seine Transscendenz wieder losgelassen. Es selbst beharrt in fortwährender Beständigkeit. Die vom Seyn umschlossenen allgemeinen Begriffe ragen in dieß Werdende nothwendig herüber, Soph. 245d. Bei solcher starren Gebundenheit alles Seyenden konnt es nicht fehlen, daß aller lebendige Proceß aus der Anschauung vom Werden entweichen mußte ꝛc."

***) Der allgemeine Titel dieser Untersuchung ist 96a angegeben: *δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι*, und, da die Ideen an die Reihe kommen, werden auch sie nicht plötzlich als Ursachen des Seyns bezeichnet, wie Deuschle und Susemihl meinen, sondern ebenfalls des Werdens, 110d: *διισχυρίζομαι ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.* 101c, *μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου.*

†) Was Susemihl zugiebt, I, 349. 351.

††) Wir werden dieses nun festgestellte Reich des Sinnlich-Wirklichen künftig kurz das der Dinge (*πράγματα*) nennen.

die ganze Welt des Einzelnen, sind sie objective*) „Erscheinungen der Ideen", bedürfen, wie man sagt, einer „Ableitung" aus diesen; es muß erklärt werden, warum nicht das Wesen allein, sondern auch seine Erscheinung vorhanden ist. Sind die Dinge selbst real, dann freilich versteht sich ihre Existenz so gut und schlecht wie die der Ideen. Nun ist aber keine Spur von Ableitung bei Plato zu finden? Man könnte sagen, wegen der Unrealität eines Princips außer den Ideen sey sie unmöglich gewesen. Warum ist aber nicht einmal ein Versuch gemacht**)? Einfach deßwegen, weil nach Plato in der That die Ideen nicht das einzig Reale und die Dinge nicht ihre Erscheinungen, sondern selbst real sind.

Noch weniger als aus jeder Idee für sich ist eine Ableitung aus ihrer gegenseitigen Beziehung, Bestimmung, Beschränkung, Negation ꝛc.†) gegeben und denkbar; denn wenn Etwas nicht ein Anderes als es selbst ist, so folgt daraus kein Drittes und auch keine Erscheinung.

e) Die sinnliche Lust ist Plato ein Werden (Phil. 53 c, 54 d). Sehen wir auch ab von der Möglichkeit des Werdens überhaupt; aber ist sie ihm Erscheinungsform des Guten oder „Negation der Negation"? Freilich ist ihm der Körper eine schlimme Inhärenz ††); allein wohin soll sich die so eindringlich empfohlene Flucht aus

---

*) Daß sie nur subjective Erscheinungen seyen (Ritter), hat Zeller 466 f. widerlegt.

**) Zeller 474—485 hat dieses Bedenken selbst ausgeführt und auf die Transscendenz als seine Lösung hingewiesen.

***) Denn die von Zeller gesuchten Andeutungen werden von ihm selbst als nicht zur Sache gehörig anerkannt, da sie die Realität der Dinge stets voraussetzen. Plato weiß gar Nichts von all' den Schwierigkeiten, die Zeller hier begegnen.

†) Susemihl I, 350 f. (die „relative Negation," „der lebendige Proceß der Ideen selbst bewirkt die Welt der Erscheinung") während Zeller II, 474 u. 479, A. 1 es unmöglich findet.

††) Nach Susemihl I, 439; II, 25. 354 ist der Körper nur „die niedrigste Potenz im Seelenleben" und „die Idee des Körpers eine Inhärenz der Idee der Seele", worauf „das Zerfallen der Welt in eine physische und psychische Seite" beruhe. Das Erstere folgert er aus einem von Pl. bekämpften Einwand (Phaedo 87), daß die Seele sich den Körper webe, das Letztere sey der „wissenschaftliche Ausdruck" davon!

dem Sinnlichen, Körperlichen richten? Zur Seele? Aber sie ist ja selbst nur Erscheinung. Zur Idee? Aber die Erscheinung überhaupt kann nicht abgeworfen werden, inhärirt dem Wesen, und eine einzelne kann nicht selbst zum Wesen werden. Es wäre also unbegründete Furcht oder Hoffnung gewesen, wenn Plato so unermüdlich die Unsterblichkeit bewies; denn sie wäre entweder gleichgültig*) oder unmöglich.

f) Ist durch das Bisherige die Ansicht unhaltbar geworden, so tritt um so fester die hauptsächlich auf Grund derselben angezweifelte Autorität des Aristoteles wieder hervor, der die Ideen bekanntlich im Sinne vollständiger Trennung von den Dingen als *χωριστά, παρὰ τὰ πράγματα* bezeichnet Metaph. I, 6. p. 987, b, 8. 30; XIII, 9 p. 1086, a, 33.

g) Der Vortheil der Ansicht, wodurch sie empfohlen wird, daß sie nämlich gewisse im Parmenides entwickelte Schwierigkeiten der Ideenlehre hebe, ist illusorisch. Denn erstens hat sie Plato selbst nicht gelöst, da er die dort am meisten getadelten Ausdrücke in den reifsten Dialogen in demselben Sinne wiedergebraucht (s. S. 110 mit A.); zweitens muß ich wenigstens gestehen, daß mir durch die Ausdrücke Wesen — Erscheinung, die man statt jener setzt, das Verhältniß nicht im Geringsten deutlicher, wohl aber um Vieles undeutlicher wird; und vermuthe, daß es in dieser mindestens sehr unanschaulichen Form Plato's plastischer Denkweise undenkbar gewesen wäre; sehr klar ist nur, warum gerade in der Gegenwart, die es in die philosophische Terminologie eingeführt hat, die ganze Ansicht über die platonischen Ideen Vertretung findet. Sehen wir aber ab von der freilich wohlfeilen Versicherung, das Eine Wesen erscheine eben als Vielheit, und halten uns an verständlichere Worte, wie „Abschattung der Idee, vielgestaltige Brechung ihrer Strahlen in dem an sich leeren und dunkeln Raume des Unbegrenzten"

*) Am meisten, wenn, wie Susemihl consequent meint, Plato die Seele nicht völliger Körperlosigkeit fähig geglaubt hätte (I, 461). Welche Aussicht für den Philosophen, der den Phaedo schrieb! — weßhalb Zeller (537) mit Entschiedenheit eine solche Annahme verwirft. S. auch S. 115 A. 2.

(Zeller 473), so sieht Jeder, daß dies nur zur Verdeut- des Widerspruches dient, da in dem an sich leeren Raume weder Schatten noch Strahlenbrechung möglich ist. Durch diese Ansicht entstehen also erst die Widersprüche*).

Was soll sie uns nun noch leisten? Sie muß das Werden läugnen: Plato behauptet es; sie muß eine Ableitung der Erscheinungen fordern: Plato verweigert sie; sie will die Widersprüche der Ideenlehre lösen: sie bleiben; sie will den Dualismus verbannen: er wird zum Widerspruch; sie selbst widerspricht den Aussprüchen des Aristoteles, den Aussprüchen und Principien Plato's auf allen Gebieten: sie selbst ist zu verwerfen.

Nicht ohne Grund und hoffentlich auch nicht ohne Folgen verweilten wir hier so lange; sowohl die Wichtigkeit der Sache, welche die Wurzel aller Auffassung Plato's und besonders unserer Frage bildet, erforderte es, als die Kraft und Consequenz, mit welcher diese Anschauung durchgeführt worden ist, und die merkwürdiger Weise fast alle eben erwähnten Folgerungen bis auf die letzte selbst gezogen hat. Um so kürzer können wir nun bei der zweiten Ansicht der Immanenz seyn, welche die Ideen (als Grenzen**) 2c.) in den Einzeldingen seyn läßt. Ihr widerspricht sowohl die Einheit als die Unvergänglichkeit der Ideen (denn mit dem Dinge vergeht auch Alles, was an und in ihm ist) als ihre Bedeutung (denn was nützt die Existenz in den Dingen, da wir sie nicht aus ihnen erkennen?), als endlich directe Aussprüche Plato's, der außer der Größe, Schönheit 2c. in den Dingen noch eine Idee der Größe 2c. kennt (Phaedo 103 b, Euthydem. 301 a, Phaedr. 249 d) und die Ideen in nichts Anderes eingehen läßt. — Auch von der Ansicht der Immanenz zwischen Dingen und Ideen wollen wir nun, wie vorhin von der der Immanenz der Ideen im Geiste, nicht ohne Ausbeutung für die positive Erkenntniß der Ideen scheiden. Wie dort ihr Verhält-

---

*) Die nähere Ausführung bei Zeller 484 und Susemihl I, 356.

**) v. Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus 2c., I, 214.

niß zum erkennenden Geiste, so wird hier ihr Verhältniß zu den Dingen eine nähere Bestimmung fordern; widerstrebt es doch philosophischer Weltauffassung, zwei zusammenhangslose Welten in so schroffer Trennung sich gegenüberzustellen! Die vollkommene Erkenntniß hatte früher gefordert, daß die Ideen, wie sie in Wirklichkeit sind, so auch erkannt werden können und nicht als Erkenntnißbilder, sondern als völlig erkannt im Geiste seyen. Das unvollkommene Seyn der Dinge macht umgekehrt die Gegenwart der Ideen, wie sie wirklich sind, in ihnen unmöglich, es müssen also Seynsbilder der Ideen in den Dingen seyn und das Verhältniß der Dinge zu den Ideen ist das der Abbilder zu den Vorbildern: Aehnlichkeit. So ist es consequent und so hat es Plato thatsächlich angenommen. Darum unterscheidet er hier auch, wenn er genauer spricht, die Ideen wie sie in den Dingen und wie sie wirklich sind (s. o.), und schreibt ihnen in den Dingen eine Trübung zu (Phaedr. 250 b). Bekannt sind die Ausdrücke, mit denen er das Verhältniß bezeichnet: *παρουσία* der Ideen, *μέθεξις*, *κοινωνία* der Dinge mit ihnen; die Ideen sind *παραδείγματα*, die Dinge ihre *εἰκόνες* oder *ὁμοιώματα*: Ausdrücke, von denen sich die drei letzten, die ja vollkommen deutlich sind, als Erklärung der übrigen*) in den reifsten Dialogen Tim. und Rep.**) finden (also nicht bloß in einem oft für mythisch gehaltenen, wovon unten, sondern in dem wissenschaftlichsten aller Werke Plato's), in denen zugleich die Trennung der Ideen und Dinge am strengsten vollzogen ist, und die, wie wir in der Einleitung sagten, für unsere Frage maßgebend sind.

Aus dem Bisherigen ist uns über die platonische Welt-

*) Es ist das Bild der Idee, also in diesem Sinne ein Theil von ihr, im Dinge gegenwärtig. Wenn Plato die übrigen Ausdrücke noch zuweilen neben den obigen gebraucht, so zeigen doch die stets beigegebenen Analogien (Spiegelbild, Traumbild 2c.) den damit verbundenen Sinn; auch wir werden daher, welchen jener Ausdrücke wir auch gebrauchen, diesen Sinn darunter verstehen.

**) Tim. 28a, 30c, 37c, 50c, 52a etc. Rep. V, 476c; VI, 509d f.; VII, 514a f., 522a f.

anschauung Folgendes klar geworden. Sie statuirt drei von einander getrennte Gebiete des Seyenden, deren Grundeintheilung die des Geistigen und Sinnlichen ist, wovon Ersteres wieder in die Seelen (im engeren Sinne) und die Ideen zerfällt*). Wollen wir also die Ideen vorläufig definiren d. h. gegen das übrige Seyende und dieses gegen sie abgrenzen, so werden wir sagen: sie sind weder in irgend einem Verstande noch in irgend einem sinnlichen Dinge, sondern für sich existirende geistige Wesen, welche dem Verstande gegenüber die Stelle der Erkenntniß-Objecte einnehmen. Man kann sie in dieser Hinsicht substanziirte, hypostasirte, objectivirte rc. Begriffe nennen.

Neben dieser Trennung der Welten fanden wir bereits auch einen Zusammenhang. Dieser bedarf nun nach mehreren Seiten hin der Ergänzung. Wir fanden 1. zwischen Ideen und Dingen das Verhältniß, daß diese sind, indem sie Ideen ähnlich sind (*μετέχειν*), und werden, indem sie anderen Ideen ähnlich werden (*μεταλαμβάνειν*). Ein Seyn kommt nun, wenn auch kein vergängliches, den Seelen ebenfalls zu; auch von ihnen giebt es, wie von allem Vielen, dem der gleiche Name zukommt, eine Idee; wie verhalten sie sich nun zu dieser, wie zu den Ideen überhaupt in ihrem Seyn? Plato giebt an, daß auch sie Abbilder derselben seyen, so zwar, daß sie durch nothwendiges und immerwährendes Theilhaben an der Idee des Lebens unsterblich seyen (Phaedo 105 c, 106 d; Tim. 30 c). Aus diesem Verhältniß der Ideen zu den beiden anderen Welten können wir nun unserem Vorhaben gemäß einen Grundsatz abstrahiren: Jedes Prädicat eines Einzelnen in diesen Welten ist metaphysisch zu erklären als Aehnlichkeit des Subjectes mit der Idee des Prädicates, wenn es dem Subject mit Anderen gemeinsam**) und nicht mit ihm identisch†) ist. Was wir hier

*) *γένος ὁρατόν* und *γένος νοητόν* oder *ἀειδές* Rep. VI, 509d; Tim. 27d f., 52a (Ideen). Phaedö 79a; Leg. X, 898e (Seelen). Ein anderer Gesichtspunct wird uns bald zu derselben Gliederung führen.

**) Denn von allen solchen giebt es eine Idee.

†) Denn von einem Individuum allein giebt es keine Idee, vgl. Zeller 422.

unplatonisch ausdrückten, hat Plato einfacher gesagt: das Schöne ist durch die Schönheit schön (Phaedo 100 d), wir müssen es aber um der Genauigkeit des Verständnisses willen so übersetzen. Ferner sind vermöge jenes Verhältnisses die Ideen in gewisser Weise Ursachen beider Welten zu nennen. Sie sind nicht Zweckursachen; denn solche sind entweder Gedanken eines Geistes, der sie zu verwirklichen strebt, oder (in einem anderen Sinne) das zu Verwirklichende selbst, also die Dinge oder in ihnen. All' dies mußten wir aber für die Ideen läugnen*). Sie sind auch nicht wirkende Ursachen, Plato giebt dafür keine Andeutung**). Sie sind vielmehr die *παραδείγματα*, die jenseitigen Urbilder der Welt, und da die Aehnlichkeit dieser mit ihnen einen Theil und zwar das Wesentliche des diesseitigen Seyns bildet, eben als Urbilder Ursachen zu nennen. Hieraus ergiebt sich zunächst ein anderer Ausspruch des ersten Grundsatzes: Alles Seyn der Dinge und Seelen (bis auf die individuellen Unterschiede) setzt die Ideen als vorbildliche Ursachen (*παραδείγματα*) voraus. Sodann ein neuer Grundsatz: Da

---

*) Trendelenburg a. a. O.; Brandis, Handb. II, 1, 355, Gesch. d. Entw. 314; Zeller 437 f.; Erdmann, Grundr. 96 f. führen Phaedo 95 e f. für die Zweckursächlichkeit an. Hier finde ich a. die (jonische) Materie — 96 e; b. die wirkeude Ursache, obwohl nicht ganz scharf gefaßt (*σχίσις*, *πρόσθεσις* vgl. 101 c) — 97 c; c. die Zweckursache (und ihren Träger, den anaxagoreischen *νοῦς*) — 99 d; mit diesem *ἀγαθόν*, *βέλτιστον* ist aber nicht die Idee des Guten gemeint, vielmehr treten, auf's Schärfste abgegrenzt, d. erst 99 d med. (cap. 48) die Ideen als neue Ursache auf und ihre Ursächlichkeit wird als *εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη* angegeben. (Die genauere Bestimmung s. oben.) An ihnen als den sichersten unter den Ursachen will Plato einfältig festhalten (100 d); daß sie aber gar die Welt zusammenhalten und in ihnen alle vorigen zusammenfallen sollen (Zeller), ist von ihnen nicht gesagt, das Erstere vielmehr nur vom Zweck (99 c), das Letztere gar nicht; vielmehr sind „die übrigen" immer noch neben ihnen erwähnt 100 c, d, 101 c. Das Citat Zeller's aus Aristoteles (vgl. flgd. S. A. 2) sagt, daß die Ideen Ursachen seyen, und zwar ganz in unserem Sinne, *κατὰ τὴν μετάληψιν*, aber nicht, daß sie die oder die einzigen seyen.

**) Wir haben dies oben gegen Zeller dargethan, s. S. 101 A. 1.

bei allem Werden der Dinge ein Seyendes entsteht*), so setzt auch alles Werden der Dinge die Ideen als *παραδείγματα* des Entstehenden voraus**).

Wir fanden 2. zwischen Seelen und Ideen das Verhältniß des Erkennens; ein solches muß nun auch zwischen Seelen und Dingen bestehen, da wir sonst nicht einmal von der Existenz der Sinnenwelt wissen könnten. Wissenschaft freilich im eigentlichen Sinn ist, wie wir sahen, von ihnen unmöglich. Die Kenntniß, die wir von ihnen haben, muß also ein Mittelding zwischen Wissen und Nichtwissen seyn. Plato stellt in der That ein solches auf: die wahrscheinliche Meinung (Rep. V, 478 e). Ferner ist das Erkennen auch gar nicht die einzige Aeußerung der Seelenthätigkeit, und es fragt sich, wie wir uns in den übrigen zu den Dingen sowie zu den Ideen verhalten. Hier sind nun wieder die Ideen die Vorbilder, denen wir auch in unserem sittlichen Streben uns selbst und Andere verähnlichen sollen (Phaedr. 252 d f.; Symp. 212 a; Rep. VI, 500 d), das Maß unserer Handlungen (Politic. 284 d f.), (z. B. die Idee der Besonnenheit, Gerechtigkeit); sowie die Vorbilder für die künstlerische (überhaupt Aeußeres schaffende) Thätigkeit (Rep. X, 596 b). Gegenüber den Dingen aber ist die wichtigste Bedeutung der Seelen, daß sie die wirkenden Ursachen aller Bewegung und alles Werdens in der Körperwelt sind. Denn kein Körper kann sich selbst bewegen (Phaedr. 245 e). Darum sind die Menschenseelen auch nicht die einzigen, sondern den Gestirnen, die sich im Kreise, und der ganzen Welt, die sich um sich selbst bewegt, müssen Seelen zuerkannt werden (Tim. 37 a f., Leg. X, 899 b). Durch eine Bewegung nun wird auch das Werden herbeigeführt***). In den Seelen liegen also die wir-

*) Phil. 26 d: *γένεσις εἰς οὐσίαν.*

**) Phaedo 100 d, 101 a; Aristot. de gener. et corr. II, 9 p. 335 b, 13: *εἶναι μὲν ἕκαστον λέγεται κατὰ τὸ εἶδος, γίνεσθαι δὲ κατὰ τὴν μετάληψιν καὶ φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀποβολήν, ὥστ' εἰ ταῦτα ἀληθῆ, τὰ εἴδη οἴεται ἐξ ἀνάγκης αἴτια εἶναι καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.*

***) Leg. X, 894 e: *μετακινούμενον γίγνεται πᾶν.*

kenden Ursachen alles Geschehens in der Natur (Leg. X, 896 a, 898 e; Phil. 30 e; Soph. 265 c), welche ihren Namen mit Unrecht trägt; denn nicht sie ist das Ursprüngliche*), auch das Geschehen ist nur ein anderer Name für das Gewirktwerden und wirkende Ursache für Ursache schlechthin**). Wirken aber heißt aus dem Nichtseyn zum Seyn überführen***). (Plato hat also einen deutlichen und scharfen Begriff der wirkenden Ursache, wenn auch nicht des Naturwirkens im neueren Sinne.)

Die Gestirnseelen sind darnach Bewegungsursachen der Gestirne und erzeugende Ursachen der Pflanzen, Thiere und alles Leblosen auf ihnen (Soph. 265 c); unsere Seelen aber Bewegungsursachen unserer Körper und erzeugende Ursachen in der Kunst†). So können wir jetzt wieder einen Grundsatz aufstellen: daß nicht bloß ein *παράδειγμα*, sondern auch eine wirkende Ursache für jedes Werden in der Welt der Dinge nothwendig ist (vgl. Leg. X, 902 e) und daß dieselbe in der Welt der Seelen liegt.

Auch aus dem Zusammenhang der drei Reiche ergiebt sich, wie vorhin aus ihrer Trennung, eine nähere Bestimmung der Ideen: sie sind die vorbildlichen Ursachen für das Seyn der beiden anderen Welten und für das Werden der Dinge; deßgleichen eine nähere Bestimmung der Seelen:

---

*) Leg. X, 892 b: *τὰ μεγάλα καὶ πρῶτα ἔργα καὶ πράξεις τέχνης ἂν γίγνοιτο, ὄντα ἐν πρώτοις, τὰ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθοῖ ἐπονομάζουσι αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ.*

**) Phil. 27 a: *οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἕν... καὶ μὴν τό γε ποιούμενον καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι.. διαφέρον εὑρήσομεν.*

***) Soph. 219 b: *πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαί πού φαμεν.* 265 b. Symp. 205 b: *ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσι καὶ αἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.*

†) Daher theilt Soph. 265 b f. die erzeugende Thätigkeit in die zwei Arten der göttlichen (wozu die der Gestirne) und der menschlichen, indem unter der *τέχνη* auch das Handwerk begriffen ist, s. vorige Anm. vgl. Rep. VII, 522 b.

sie sind die wirkenden Ursachen nicht nur für die geistige Bewegung der Ideen im Erkenntnißact*), sondern auch für die Veränderung und das Werden der Dinge**). Aus der Betrachtung dieser Bestimmungen erwächst wiederum nach zwei Seiten hin der Antrieb zur Weiterforschung. Wir sehen nämlich 1) daraus, daß die beste Erklärung (aus den Ursachen) eigentlich für die Dinge gegeben ist, und daß, wie Plato die Definition des Philosophen suchend zuerst die des Sophisten fand, so wir statt über die Ideen über die Dinge Aufklärung gefunden haben. Da jedoch dies Resultat für die gesuchte Erkenntniß der platonischen Welt (wie dem Plato das seinige) offenbar wesentlich ist, fahren wir zunächst auf diesem Wege fort, indem wir nach den übrigen Principien der Dinge fragen. Denn es entgeht Niemanden, daß aus einer Aehnlichkeit und einer wirkenden Ursache noch kein Bild entsteht und besteht; sonst müßten alle Unterschiede der Dinge von den Ideen und damit ihr ganzes Seyn aus diesen beiden sich erklären lassen. Nun erklärt die wirkende Ursache allerdings, indem sie sich nach diesem oder jenem Vorbild richten kann, daß die Aehnlichkeiten vieler Ideen in Einem Ding existiren, aber nicht, daß viele Dinge an Einer Idee theilhaben. Zunächst muß überhaupt ein Substrat vorhanden seyn, das die Wirkung aufnimmt und ohne welches weder Ein noch viele Bilder entstehen könnten; denn nicht die Dinge selbst können dies seyn, weil sie durch die Theilnahme erst constituirt werden. Wir fordern also ein Princip für die **Vielheit** und die **Unvollkommenheit** der Dinge, welche Einer Idee ähnlich sind (wodurch sie sich sowohl von dieser als, indem sie größer oder geringer ist, unter sich unterscheiden), und ein Substrat, welches die Abbildung der Idee aufnimmt, also einen weiteren Grund des **Werdens**,

*) Denn auch die Welt- und Gestirnseelen als die vollkommensten erkennen die Ideen, Leg. X, 901 d; Tim 37 a, c, 51 e.

**) Daher werden sie als das sich selbst und alles Andere zu bewegen Vermögende definirt, Leg. X, 896 a: *δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν;... μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν*; daß sie aber stets ein Anderes bewegten (Susemihl, s. S. 108 A. 1), wird nicht gesagt, sondern nur, daß sie stets sich selbst bewegen, Phaedr. 245 c.

ohne den es unmöglich ist. Dies die Bedeutung der s. g. platonischen **Materie.** Sie ist Eine allgemeine für die Welt der Dinge, aber als Princip der Vielheit ein *ἄπειρον*, Grund des Mehr und Minder (Phil. 23 c f.; Polit. 273 d), der Unvollkommenheit (Theaet. 176 a; Polit. 273 b), selbst nicht werdend, entstehend und vergehend (Tim. 50 b, 51 b, c), aber Mutter und Amme des Werdens (ib. 49 a, 51 a), selbst formlos, aber alle Formen, alle ein- und ausgehenden Bilder der Ideen aufnehmend (ib. 50 c, d, 51 a). Da die Ideen, Ursachen der Vollkommenheit der Dinge, selbst das völlig und wahrhaft Seyende sind, so ist die Materie, Ursache der Unvollkommenheit, selbst das nie wahrhaft Seyende*), keineswegs aber ein schlechthin Nichtseyendes**), da wir sonst auch von ihr Nichts wüßten; da sie aber doch weniger ist als die Dinge und die Erkenntniß- mit der Seynsweise für Plato immer parallel läuft***), so entspricht ihr eine eigene Erkenntnißweise, der (freilich mit Grund nicht näher beschriebene) „unächte Schluß"†).

Aus denselben Gründen nun, mit Ausnahme des Werdens, ist auch für die Seelen eine Materie unentbehrlich. Auch sie sind Abbilder, auch in ihnen ist Vielheit und verschiedene Stufen. Die vollkommenste ist die Weltseele††), dann folgen

---

*) *ὄντως οὐδέποτε ὄν* Tim. 27 d.

**) Vom Nichtseyn derselben weiß Plato so wenig wie von dem alleinigen Seyn der Ideen. Mit dem *μὴ ὄν* des Soph. und Parm. wird die Materie oft fälschlich verwechselt; jenes bedeutet, daß, was irgend ein Seyn hat, viel Anderes nicht ist und dies Andere nicht das Erste; daher das *μὴ ὄν* sich als das *ἕτερον* herausstellt (Soph.). Der Grund davon, daß das Eine nicht das Andere, von ihm verschieden ist, ist allerdings die Materie; von ihr ist aber hier nicht die Rede (sonst würde sich der Sophist mit der Materie beschäftigen), ja nicht einmal von den Dingen, sondern von dem gegenseitigen Verhältnisse der Ideen, auf welches wir später kommen.

***) Tim. 29 b: *ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν, ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας.* 29 c: *ὅ τι περ πρός γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Rep. VII, 534 a.

†) Tim. 52 b: *λογίσμῳ νόθῳ.*

††) Tim. 34 b, 37 a; Leg. X, 899 b f. und 896 d — 898 c. An dieser letzten Stelle hat man oft eine gute und eine böse Weltseele gefunden. Ihr

die Gestirn-, endlich die Einzelseelen (Tim. 40 a). Es giebt also auch eine allgemeine Seelenmaterie *).

Das Verhältniß der Materie zu dem Uebrigen, was wir bis jetzt als existirend kennen, ist natürlich ihrer ganzen Bedeutung zufolge Immanenz in den Dingen bez. Seelen. Ihre Ursächlichkeit ist die einer nothwendigen Mitursache (Tim. 46e, 47e), ohne welche die eigentliche (der νοῦς) nicht Ursache wäre **), der zum Werden dienenden Ursache (Phil. 27 a); und wir haben mit ihr einen weiteren Satz des Systems gefunden: Zu allem Seyn der Seelen und Dinge und zu allem Werden der letzteren ist die Materie derselben nothwendige Mitursache.

Inhalt ist folgender: „a) die Seele (allgemein gesprochen) ist die Ursache von Allem, also auch vom Guten und Bösen (— 896 e); b) nun muß, wie über alles Bewegte, so über die ganze Welt eine Seele walten; und da es zweierlei Seelen giebt, gute und böse (je nach der Art ihrer Wirkung, Bewegung) so fragt sich: welcher Art ist die Weltseele? (— 897 c) c) es kommt auf die Bewegung der Welt an. Sie ist eine Bewegung um sich selbst, die sich stets und nach allen Richtungen gleich bleibt; diese ist aber der geistigen, welche die vortrefflichste ist, am nächsten verwandt; also die Weltseele als Ursache dieser Bewegung eine gute." Beide Seelen anzunehmen, verbietet ein für allemal schon das entweder — oder (898 c: ἤτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν). Die scheinbare Schwierigkeit 896 d: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν — πλείους hebt sich, wenn man nach Auflösung des Particips (ὅτι ψυχὴ διοικεῖ . . ., μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν [= κόσμον, Tim. 38 b] ἀνάγκη κ. τ. λ.) die Frage nach der Zahl auf das Subject des Vordersatzes bezieht, wie dies in der That bei allem Folgenden geschieht; so daß also nach den Arten der Seele überhaupt gefragt wird. Man könnte sagen, indem das Subject für beide Sätze dasselbe sey, werde die Zweiheit doch auch auf die Weltseele übertragen. Allein das Subject bleibt eben nicht dasselbe, und zwar für jede mögliche Auslegung, da ψυχὴ . . ἐν ἅπασι τοῖς κινουμένοις offenbar die Seele überhaupt, im Allgemeinen bedeutet, die ψυχὴ τοῦ οὐρανοῦ aber eine bestimmte ist (wie auch wir sagen: Schnee deckt die Höhen der Alpen, mithin auch die Jungfrau — letztere aber gewiß nicht all' der Schnee, der auf den Alpen liegt).

*) Ib. 35 a für die Welt-, 40 b für die Gestirn-, 41 d für die Einzelseelen. Daß auch diese Materie Eine ist, geht daraus hervor, daß die Ueberreste von der Bildung der höheren immer für die niederen Seelen verwendet werden. Daß sie von der sinnlichen verschieden ist, zeigt die erste Stelle (die aber damit noch keineswegs erklärt seyn soll).

**) Phaedo 99 b bezügl. der jonischen Materie, an deren Stelle die platonische trat.

2) Bei näherer Betrachtung des obigen Zusammenhangs der Welten zeigen sich folgende weitere Mängel. Schon das Seyn der Dinge ist gewissermaßen noch ganz unerklärt. Denn die Körper werden zwar durch die Seelen erzeugt, aber nicht durch ihre eigenen. Weil also die Weltseele nicht ihren eigenen Leib erzeugt, fehlt für den Weltkörper (d. h. fehlt noch für die ganze körperliche Welt) eine wirkende Ursache*). Gehen wir auf das Seyn der Seelen zurück, so zeigt sich hier derselbe Mangel. Sie sind Bilder der Ideen, haben eine nothwendige Mitursache, aber die, für welche sie Mitursache sind, — und die allein verdient den Namen der Ursache (S. 114), nämlich die wirkende, fehlt gänzlich. Zu welcher der bisher kennen gelernten Gattungen des Seyenden könnte nun diese gehören? Sie kann offenbar entweder ein erkennender Geist (Seele) seyn, dessen Seyn aber nicht durch Abbildung der Ideen bedingt ist (sonst ergäbe sich ein unendlicher Regreß), oder eine Idee, welche wirkende Kraft besitzt, oder keines von beiden. Man sieht jedoch leicht, daß diese Möglichkeiten auf Eine herauskommen, da sie keinesfalls ganz in demselben Sinne wie die übrigen Ideen oder Seelen diese Namen tragen würde. Wir stellen also an das platonische System von seinen Grundsätzen aus wiederum die Forderung einer oder mehrerer neuen Realitäten, nämlich des wirkenden Princips für den Weltkörper und für das ganze Reich der Seelen, die nicht gerade nothwendig identisch seyn müssen, es aber seyn können und wovon wir das letztere in obiger Weise näher bestimmen konnten.

Plato hat dieser Forderung vollständig genügt, und zwar vorzugsweise im Timaeus. Bevor wir die hier gegebenen Bestimmungen überblicken, scheint es nothwendig, einer schon von Xenokrates, besonders aber in unserer Zeit vielfach geübten Auffassung gegenüber, die diesen Dialog ganz oder größtentheils

*) Man könnte hierin eine Paradoxie finden; sie ist allerdings darin begründet, daß die Welt nicht als die Summe ihrer beseelten und unbeseelten Theile, sondern selbst als Seele betrachtet wird, die alles Körperliche zu ihrem Leibe hat.

als einen der dialektischen Auslegung bedürftigen Mythus betrachtet*), uns zu rechtfertigen, wenn wir ihr mit Aristoteles**) nicht beitreten. Unnöthig ist dies insofern, als der Ursprung und treibende Grund jener Auffassung in einer Ansicht über die Ideen liegt, die wir als falsch gefunden; denn wenn nur Ideen existirten, wäre es freilich thöricht, von einer Entstehung oder gar zeitlichen Entstehung der Welt im Ernste zu reden. Indeß wir können auch, von allem Früheren abgesehen, uns ganz einfach an Plato's eigene Aussage halten. Er läßt von p. 29 b an niemals eine bedeutendere Stelle vorübergehen, ohne den Standpunct der Erörterung als den der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen***). Der Mythus schließt aber Wahrscheinlichkeit aus, denn er kann wörtlich genommen nur falsch, dem Sinne nach gedeutet nur wahr seyn. Der Dialog ist also in seinen Hauptstellen nicht mythisch. Plato giebt auch den Grund für jenen Standpunct an: es handle sich um die Erklärung der sinnlichen Welt, von der nur wahrscheinliche Meinug möglich sey †). Nach diesem Grunde versteht es sich aus dem früher Gehörten von selbst.

Nun ist aber zu beachten, daß dieser Gegenstand und in Folge dessen dieser Erkenntnißgrad erst von 29 b an angegeben

*) Zeller, plat. Stud. 208 f., Phil. d. Gr. II, 1. 508 f., extrem wiederum Susemihl II, 313 f., während Ribbing I, 370 u. Anm. 735 das hierher Gehörige und den ganzen Timaeus „höchst merkwürdig" findet. Uebrigens wird die Bezeichnung „mythisch" nicht von Allen in gleichem Sinne gebraucht, und muß auch bei den verschiedenen „Mythen" etwas verschieden gebraucht werden. Zeller (362 f. 487) scheint das Mythische, namentlich den Demiurg im Tim., als ernst gemeinte Ergänzung der Lehre zu betrachten, worin aber Plato noch zu viel Dichter gewesen sey. Was er nun war, ist hier gleichgültig, wir erforschen was er lehrt. Ich kann daher das eigentlich Mythische hier nur mit Susemihl II, 317 f. 320, als parabolisch, allegorisch und Alles, was nicht unter diesen Begriff fällt, wörtlich als philosophische Lehre von mehr oder weniger Gewißheit betrachten. Wir kommen später darauf zurück.

**) Unter den Neuern vgl. bes. Ueberweg, Rhein. Mus., N. F. IX, 76; Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge plat. Schriften 287 f.

***) λόγος μάλιστ' εἰκώς, 29 b — e, 30 b, 44 d, 48 d, 56, a d, 68 d, 72 d. Ueber die Worte εἰκώς und μῦθος s. Ueberweg, Untersuchungen 289.

†) An denselben Stellen.

wird; von 27 c — 29 b gesteht der Sprecher Timäus weder Mythus noch Wahrscheinlichkeit zu, was er sowohl der Wichtigkeit des grundlegenden Anfangs wegen als einem ausdrücklichen Verlangen des Sokrates gegenüber*) gerade hier hätte thun müssen; vielmehr beweist das *ὧδε οὖν* 29 b klar, daß die Wahrscheinlichkeit erst hier beginnt. Dem entspricht die Darstellungsform 27 c — 29 b: es ist logische Schlußfolgerung; dem entsprechen die Prämissen dieses Schlusses: es sind die uns schon bekannten Grundsätze des Systems; dem entspricht der gefolgerte Gegenstand: es ist das *παράδειγμα* und die wirkende Ursache der Welt, also nichts vom Sinnlichen. Nun ist es ja gerade dieser Gegenstand, den wir ebenfalls suchen; wir haben also nicht einmal bloß wahrscheinliche Rede, geschweige denn einen Mythus zu erwarten, der immer einer unsicheren und mehr oder minder geistreichen Deutung unterläge**). Das Schema der Stelle ist folgendes:

Obersatz in drei Theilen.

a) Das immer Seyende, nie Werdende ist das durch die Vernunft, das stets Werdende ist das durch die Meinung zu Erfassende; b) alles Werdende muß durch eine Ursache werden; c) bildet diese***) es einem immer seyenden *παράδειγμα* nach, so muß

---

*) 26 e: *τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που.*

**) Es besteht also nicht die Alternative, den Timaeus gar nicht oder ganz für mythisch zu halten (Susemihl II, 326), so wenig als die, die übrige Lehre durch ihn oder umgekehrt zu deuten (das. 324); daß einzelne Passus mythisch sind, hat er mit anderen Dialogen gemein; wenn Susemihl (Jahn's Jahrb., 70. Jahrg. 146) nur das „Wirken nach räumlich-zeitlichen Kategorien und menschlicher Weise" mythisch findet, so stimme ich völlig bei, nur wird, wenn man bedenkt, daß mit dem Gewirkten nicht zugleich das Wirken räumlich-zeitlich seyn muß, dessen sehr wenig seyn. Uebrigens hört ja bei den physicalischen, physiologischen und pathologischen Erklärungen, wie sie eben Plato geben konnte, die Umsetzung in dialectische Begriffsverhältnisse von selber auf.

***) Der Ausdruck *δημιοῦργος* enthält keine Vermenschlichung (Susemihl 340) sondern bezeichnet als wissenschaftlicher Terminus die wirkende Ursache, Phil. 27 b: *τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν*, Symp. 205 b (s. S. 114 A. 3); Soph. 219 c, 265 c; Pol. 279 c, 281 e, d.

es gut werden; schlecht, wenn sie ein gewordenes παράδειγμα*) gebraucht.

Untersatz. Die ganze Welt ist körperlich, also durch Meinung zu erfassen.

Schluß den Theilen des Obersatzes entsprechend. a) Sie ist werdend und geworden**); b) den Erzeuger derselben zu finden ist schwierig und ihn Allen mitzutheilen unmöglich***); c) da die Welt die beste ist, so ist ihr παράδειγμα das immer Seyende (die Ideen).

In der Folge giebt Timäus die Bildung der Welt im Einzelnen an: zuerst des Weltkörpers, dann der Weltseele, der Gestirnkörper (mit ihnen der Zeit†)), der Gestirnseelen und der unsterblichen Menschenseelen. Es wird also Alles, was wir inductiv verlangten, deductiv gegeben; und dazu eine Bestätigung

---

*) Dies ist ähnlich hypothetisch, wie die böse Weltseele (S. 116 A. 5).

**) Man kann das hinzugefügte „ist geworden" eine Erschleichung nennen, kann es aber auch so auffassen: „sie wird, wird werden und ist geworden", und den Fehler darin finden, daß für das letztere später (s. u.) ein zeitlicher Anfang substituirt wird. In dieser Form würde Plato's Schluß Susemihl's „dialectischer Auslegung" des Zeitanfangs, „daß sie stets ein werdendes und gewordenes Daseyn geführt habe und führen werde" (II, 327), täuschend ähnlich sehen, und Susemihl hat daher sehr Unrecht, ihn als „schülerhaften Schnitzer" zu bezeichnen, der auf den Mythus hindeute (II, 341), zumal ein solcher doch wohl in der Form des Mythus ebensowenig vorkommen darf.

***) Dies ist allerdings mehr eine auf Obersatz b bezügliche Bemerkung, als seine logische Folge (daß ein Erzeuger der Welt existire), welche aber darin implicite gegeben ist.

†) Die Widersprüche, die man in dieser Entstehung der Zeit fand, sind, wie auch andere, z. B. daß Gott gut, seine Güte Beweggrund, also die Welt doch ewig seyn müsse (Zeller 509), größtentheils nicht gegen die wörtliche Auffassung von Plato's Worten, sondern gegen die Sache gerichtet, beweisen also in ersterer Hinsicht Nichts. Im Gegentheil: wenn Plato sagt, die Welt sey entstanden, und man hält es für seine Meinung, sie sey nicht entstanden; wenn er sagt, die Zeit habe einen Anfang, und man meint, er habe das Gegentheil sagen wollen; wenn er sagt, Widersprüche in seiner Darstellung würden sich wegen des Gegenstandes nicht wohl vermeiden lassen, und man hält sie für „wohlbeabsichtigt" (Susemihl 328), so möchten in diesem Falle weder Plato's Worte noch die Sache, sondern die Interpretation ein Widerspruch seyn. Sie beweist also ihr eigenes Gegentheil, die wörtliche Auffassung.

der für das Werden überhaupt gefundenen Grundsätze auch für dieses erste Werden: es ist nebst der wirkenden Ursache das *παράδειγμα* (die Ideen) und die Materie (30 f.) gegeben, deren Bestimmungen wir großentheils dem Timaeus entnommen haben.

Ganz dasselbe nun und aus denselben Gründen lehrt Philebus. Er theilt 23 c — 27c das Seyende mit besonderer Rücksicht auf seine Entstehung in vier Gattungen, Unbegrenztes, Begrenztes, aus diesen Gemischtes und wirkende Ursache der Mischung. Dies sind Gattungen*) und es ist nur eine Anwendung derselben auf Einen Fall, wenn sie — sonst unzweifelhaft mit Recht**) — auf Materie, Ideen, Dinge, Gott bezogen werden; auch die Seelen sind eine Mischung aus Materie und Ideen***), und das *αἴτιον* nicht von vornherein auf Gott zu beziehen, sondern für alles Werden gefordert†). Nun ist Zweck dieser Eintheilung, den *νοῦς* (die erkennende Thätigkeit des Menschen) und die *ἡδονή* unter einer der Gattungen unterzubringen. Hierzu wird zunächst auf das Weltall hingewiesen und gezeigt, daß in ihm (als Grund der Ordnung) ein *νοῦς* also auch eine Seele walte. Beides aber komme ihm zu durch die Kraft der *αἰτία* ††). Wenn nun schon *αἰτία* schlechtweg die

---

*) 26 c: *τέταρτον γένος*, 27 a: *τρία γένη*.

**) Ich kann mich hierin außer dem durch die Analogie mit dem Timaeus gegebenen Beweise einfach an Brandis, Steinhart, Susemihl, Rettig u. A. gegen Zeller anschließen.

***) Eigentlich dem Bilde derselben, Plato setzt sie selbst dafür, wie er dies oft, gegenüber den subjectiven Begriffen immer thut.

†) 26 e: *πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι.*

††) 30 d: *οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.* Dagegen ist in 30 c: *ὅτι νοῦς ἐστὶ γενούσιης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος* sicherlich mit Hermann (Plat. diall. Praef. ad Phil. VIII) *γένους* zu lesen statt *γενούστης*, was sowohl der Wortbildung als dem Sinne nach absurd ist, denn kurz vorher heißt es, die *αἰτία* sey Ursache des *νοῦς*, also gerade umgekehrt. Es ist einfach nur die beabsichtigte Folgerung gezogen, welche gleich darauf zweimal wiederholt wird (31 a: *νοῦς δήπου .. οὐ μὲν γένους ἐστὶ .. δεδήλωται* und: *ὅτι νοῦς αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους*).

wirkende Ursache bedeutet (*ποιοῦν*, *δημιουργοῦν*), so kann *ἡ αἰτία*, von der hier im prägnanten Sinne die Rede ist, nur die erste seyn, die wir schon im Tim. als Ursache der Weltseele fanden. Daher lautet Plato's Folgerung nur, daß der *αἰτία* der (menschliche) *νοῦς* verwandt sey und fast unter diese Gattung falle. Jene erste Ursache ist also im eigentlichsten Sinne allein so zu nennen. Darum wird auch als wahrhafter *νοῦς* nur der göttliche bezeichnet*), und wenigstens bezüglich seiner der Spruch der Weisen, womit sie sich selbst verherrlichen, anerkannt, daß der Geist König des Himmels und der Erde sey (28c—29a). Beachten wir dieses, so wird uns nun auch das in den Leges hierüber Gesagte leicht verständlich. Es wird (10. Buch), um das Daseyn von Göttern nachzuweisen, von der Seele im Allgemeinen gezeigt, daß sie gegenüber dem Körper das Frühere sey (892 a, 893 a, 896 c), dies auf die Gestirnseelen angewandt und dieselben Götter genannt**). Damit wäre der populären Darstellungsweise des Dialogs Genüge gethan. Allein, genauer betrachtet, finden wir es zwar eben wegen dieses Standpunctes dahingestellt, ob Eine oder mehrere Seelen über das All walten***), aber doch die Seele immer nur als das zuerst, vor den Körpern Entstandene†) angegeben und andrerseits von dem Gott, dem Fürsorger des Alls, dem König (X, 902 e, 903 b, 904 a) gesprochen. In Analogie mit ihm also sind die Gestirne vorhin Götter genannt worden; sie sind die gewordenen Götter des Timaeus gegenüber dem ewig seyenden ††), die (durch ihre Körper) sichtbaren gegenüber dem geistigen †††). So bestätigen also und ergänzen diese Dialoge den Timaeus, wie dieser unsere Schlüsse, und wir

---

*) 22 c: *τόν γὲ ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν.*

**) 900 b: *θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν.*

***) Ibid.: *ψυχὴ μὲν ἢ ψυχὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνθησαν.*

†) 892 a: *ὡς ἐν πρώτοις ἐστὶ σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη.* 899 c: *γένεσιν ἁπάντων εἶναι πρώτην.* XIII, 967 d: *ψυχή — πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν,*

††) Tim. 34 a: *ὄντος ἀεὶ θεοῦ*, 346, 37 a, 40 c, 41 a etc.

†††) Die Welt ist (92 b) *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός.*

dürfen jetzt als systematisch gefordert und durch Plato's Aussagen vollkommen bestätigt den platonischen Satz hinstellen: daß *eine erste wirkende Ursache für die Welt der Seelen und Dinge existire, welche in besonderem Sinne Ursache, Seele, Geist und Gott zu nennen sey*; — wir dürfen aber nicht sagen, daß wir den platonischen Gott gefunden hätten, denn es nicht erwiesen, daß diese wirkende Ursache die einzige ist, noch auch, daß, wenn sie es ist, wir sie sowohl nach allen Seiten als in ihrer ganzen Ursächlichkeit kennen. In der ersten Beziehung werden wir später Aufschluß finden, in den beiden letzteren Beziehungen fügen wir sogleich Ergänzungen hinzu. Der Gott, den wir als erste wirkende Ursache der Seelen und der körperlichen Welt fanden, ist nämlich 1) nach der Seite seiner Erkenntniß und seines Seyns gegenüber den Ideen noch nicht bestimmt und unsere darauf bezüglichen Forderungen nicht als erfüllt nachgewiesen. Was nun die Erkenntniß betrifft, so ist dies leicht. Denn Tim. führt die Ideen als Vorbilder an, auf welche hinblickend er die Welt gestaltete, Phaedrus schildert sie als allen Seelen gemeinsame Erkenntnißobjecte, bei denen verweilend der Gott göttlich ist*), die Leges schreiben ihre Erkenntniß schon den Göttern im weiteren Sinne (X, 901 d), Parmenides, wenn je Einem, dem Gotte zu (134 c). Anders bezüglich des Seyns. Plato giebt keine Andeutung, daß Gott nicht an den Ideen theilhabe, wir müssen hier also vorläufig eine Lücke in unseren Folgerungen lassen. Wie steht es aber dann mit einem Grundsatz, den wir oben für den Fall fanden, wenn einem Subjecte ein mit Vielen gemeinsames Prädicat gegeben wird? denn offenbar kommen dem Gotte viele Prädicate zu, die er mit den Seelen gemein hat. Gilt er auch in diesem Falle, so ist Gott Abbild der betreffenden Ideen und wir müssen nach einer weiteren wirkenden Ursache fragen; gilt er nicht, welches Verhältniß waltet dann ob zwischen Gott und jenen Ideen? Zur Lösung dieser Fragen ist noch kein Anhalts-

*) 249 c: πρὸς ὥσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι.

punct gegeben, sie mögen also stehen bleiben. Hingegen müssen wir 2) jetzt ein Moment hervorheben, das, obgleich in den vorhin erwähnten Dialogen auf's Reichlichste und in enger Verbindung mit der wirkenden Ursächlichkeit Gottes gegeben, der Uebersichtlichkeit halber zurückgedrängt wurde: Gott ist nicht Ursache des Seyns allein, sondern auch der Ordnung, des Guten in der Natur*) wie im Leben**) und nur des Guten in Beidem***), ebenso gefordert zur Erklärung dieser Thatsachen als des Seyns überhaupt. In abgeleiteter Weise gilt auch dies wieder von den Seelen: die Gestirne leiten durch ihre geordneten Bewegungen den Lauf der Natur (Phil. 30 c; Leg. X, 886 a f.), die Menschen sollen wenigstens in der Herrschaft über den Körper (Phaedo 94 c f.) und im geordneten Denken (Tim. 90 d) jene Bewegungen nachahmen. So ist uns eine neue Ursächlichkeit des νοῦς, der Seele überhaupt erwachsen, wie ist sie aber zu bezeichnen? Wir finden sie, tiefer zurückgehend, als Beweggrund zum Wirken in dem Wirkenden bezeichnet. Nachdem Timaeus den Bildner der Welt gefunden, ist die nächste Frage nach dem Grund, weßwegen er sie bildete, und die Antwort, daß er gut war und Alles sich möglichst verähnlichen wollte†);

*) Tim. 68 e: τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Phil. 28 e: τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἄν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξασαιμι, vgl. Pol. 273 b: παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα τὰ καλὰ κέκτηται (ὁ κόσμος). Rep. VII, 530 a; Leg. X, 899 b; XII, 966 e u. 967 b: νοῦς ἐστι τὸ πὰν διακεκοσμηκώς, dem Anaxagoras zustimmend. Die hier .und Phaedo 97 c f. (ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) bei Anaxagoras vermißte Durchführung giebt der Timaeus.

**) Leg. X, 899 d f.; Rep. II, 379 c: τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεόν, vgl. 380 c.

***) Tim., Rep. l. c.; Tim. 42 d; Rep. X, 617 e: αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

†) 29 d: λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδένος ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.

es ist also zugleich seine neidlose Güte und das der Welt und allem Einzelnen Beste*) Beweggrund; er selbst aber die beste der Ursachen**) und so wesentlich gut, daß jede Aenderung in ihm Aenderung zum Schlechten wäre***); daher auch die Welt die schönste und bestmögliche und also einzige†). Dieser Beweggrund, Güte und Fürsorge, wird auch den Gestirnseelen in der Einwirkung auf die Natur zugeschrieben††). — Dies Alles scheint für sich verständlich, ist es aber keineswegs im Zusammenhalte mit dem Früheren. Denn was Gutes und Vollkommenes in der Welt ist, ist Abbild der Ideen; und diese können ohnehin nicht mehr oder weniger verähnlicht werden, denn hiefür ist die Materie nothwendige Ursache. Wozu also noch obendrein die Güte als Beweggrund im Wirkenden, da durch mechanische Wirksamkeit desselben die Vollkommenheit der Welt erklärt ist? Wir haben sie auch gar nicht gefordert, Plato selbst führt, was er durch sie erklären will, manchmal wieder auf die Ideen zurück (Tim. 28 a, 31 a), und so hätte der Begriff des Zweckes — denn um diesen handelt es sich offenbar — keine Stätte im System, wo er heimathsberechtigt wäre. Dies ist aber so undenkbar, daß vielmehr das ganze System darin begründet scheint und der ganze Timaeus nur seine Anwendung ist. Wir befinden uns also auch hier in einer Verlegenheit, die auf diesem Wege unlösbar ist und uns nöthigt, einen anderen einzuschlagen†††).

---

*) 47 a; Phaedo 98 b (ἑκάστῳ .. τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν .. ἀγαθόν.

**) Tim. 29 a: ἄριστος τῶν αἰτίων, 30 a etc.

***) Rep. II, 381 b f.: ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει .. ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός κ. τ. λ. 381 c: κάλλιστος καὶ ἄριστος ὤν. 382 e; Protag. 344 b.

†) Tim. 29 a, 30 b, 92 b: ὁ κόσμος οὕτω .. μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.

††) Leg. X, 899 d f.; XII, 967 a: γιγνόμενα ... διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελουμένων.

†††) Hiezu kommt noch eine dritte, die wir, da sie sich zunächst nicht auf Plato bezieht, hier unten eingestehen. Aristoteles nämlich, den wir bisher stets als treuen Berichterstatter fanden, vermißt in der Ideenlehre ausdrück-

Richtung und Ausgangspunct desselben werden wir leicht finden, wenn wir unser anfängliches Vorhaben und dessen bisherige Erfüllung erwägen. Wir wollten die platonische Welt uns vorführen, und zwar aus doppeltem Grunde. Erstlich, um unter den Ideen die Idee des Guten zu finden: wir haben sie nicht gefunden. Zweitens, um aus der Gliederung, den Verhältnissen und Principien der platonischen Welt uns Grundsätze zu abstrahiren. Wie weit ist dies gelungen? Wir fanden zuerst eine dreifache Gliederung nach dem Eintheilungsgrunde der Erkenntniß, indem die Ideen und die körperlichen Dinge als Erkanntes den Seelen als Erkennendem gegenüber standen. Dieselben Glieder nur in anderer Zusammenstellung ergiebt ein neuer, jetzt gewonnener Eintheilungsgrund: die Ideen stehen als das ewig Seyende (ἀΐδιοι οὐσίαι) den körperlichen Dingen und Seelen als dem Gewordenen gegenüber. Was nun die Principien betrifft, so haben wir solche für das Seyn und die Ordnung des Gewordenen gefunden, also für die ganze Welt außer den Ideen, nur nicht für sie selber. Und doch sollen sie der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft seyn. Die Vielheit dessen, was an einer Idee theilhat, ist durch dieselbe erklärt; allein es hat auch wieder jedes Einzelne an vielen Ideen Theil, deren es also beinahe ebensoviele giebt, als Dinge, die zu erklären sind; deßhalb bemerkt Aristoteles (Met. I, 9 p. 990, b, 2) mit Recht, daß die Platoniker verführen wie einer, der etwas zählen will und es besser zu zählen meint, wenn er es vorher multiplicirte. Ja es wäre, um die Ordnung der geschaffenen Welt zu verstehen, eine ungeordnete geschaffen worden. Die numerische Vielheit der Ideen nun war nicht aufzuheben und Aristoteles' Vorwurf bleibt; Ordnung aber und Einheit in dem Vielen war möglich. Nachdem wir also das Wesen der Ideen und ihre Verhältnisse zu den übrigen Gebieten des Seyenden erforscht, sind wir darauf geführt, auch nach ihrem Verhältnisse zu ein-

lich das wirkende Princip (s. I.). Es wird sich zeigen, ob oder wie weit wir dem gewöhnlichen Rettungsmittel, Aristoteles der untreuen Auffassung oder Darstellung zu beschuldigen, beitreten müssen.

ander, nach der Ordnung und den einheitlichen Principien der Ideenwelt zu fragen. Da aber die Verhältnisse aus dem Wesen folgen müssen, so werden den Ausgangspunct für die hierauf gerichtete Untersuchung wiederum die Ideen bilden, aber nicht mehr in jener Unbestimmtheit wie zu Anfang dieses Theils, sondern nach ihrem Wesen, wie wir es im Laufe desselben kennen gelernt. Von diesem Ausgangspunct aus und mit dieser Richtung werden wir denn auch allein die Idee des Guten finden können, indem wir platonischer Weisung gemäß (Rep. VI, 511 c) von Ideen durch Ideen zu Ideen fortschreiten.

Neue Thatsachen zu Giordano Bruno's Leben und Lehre.

Von M. Carriere.

Bei seinen Studien der venetianischen Gesandtschaftsdepeschen war Leopold Ranke auch auf eine Verhandlung der Republik mit dem Heiligen Stuhle über die Auslieferung Giordano Bruno's gekommen, und wir hatten darnach in dessen Lebensgeschichte die Notiz einzutragen, daß er bereits 1592 verhaftet worden. Bartholmeß hatte sich in Frankreich, ich in Deutschland mit besonderer Liebe dem Studium des Denkers zugewandt; was er in seinem ausführlichen Werke Jordano Bruno, ich gedrängter in der Philosophischen Weltanschauung der Gegenwart im Jahr 1847 veröffentlichte, stimmte im Wesentlichen überein; leider dachte während der darauf folgenden Revolution in Rom keiner von uns daran in den Archiven der Inquisition nachsuchen zu lassen. Italiener wandten damals ihrer Philosophie noch wenig Interesse zu, und als ich einige Jahre später in Rom mit Ernst Platner, einem warmen Verehrer Bruno's und zugleich sächsischem Geschäftsträger, die Sache beredete, war die günstige Zeit vorüber. Indeß war damals auch Venedig kurze Zeit wieder Republik, und ein Gelehrter, der nach Actenstücken über die religiöse Bewegung des 16ten Jahrhunderts in

Italien suchte, fand im Archiv dei Frari die Protokolle über das Verhör Bruno's vor der dortigen Inquisition, sowie die Anklageschreiben seines Denuncianten und mehrere Zeugenaussagen. Er copirte sie, aber ohne sie zu veröffentlichen. Neuerdings ist nun das philosophische Studium in Italien wieder lebendig, und Berti, der ein Werk über Bruno unternahm, und unter der österreichischen Herrschaft vergebens zu den Archiven in Venedig Zugang erbat, hörte von den erwähnten Abschriften; sie wurden ihm mitgetheilt, und nach sorgfältiger Vergleichung mit den jetzt nicht mehr geheim gehaltenen Originalen hat er sie in einer Vita di Giordano Bruno da Nola eben veröffentlicht. In zwei Verhören giebt Bruno Nachricht über sein Leben und eine Darlegung der Grundzüge seiner Lehre mit großer Offenheit; in mehreren andern muß er auf besondere Fragen antworten, die indeß nicht aus seinen Büchern, sondern aus der Denunciation entlehnt sind.

Bruno wird vorgeführt, „ein Mann von mittlerer Statur, kastanienbraunem Haar und dem Ansehn nach ein Vierziger.“ Er giebt sein seither unbekanntes, aber doch annähernd richtig vermuthetes Geburtsjahr an: 1548. Sein Vater war Soldat. Vom 10ten Jahr an widmet er sich in Neapel den Humanitätsstudien, der Logik und Dialektik, bereits um das 14te oder 15te Jahr geht er in das Dominikanerkloster, wird aber schon als Noviz zur Verantwortung gezogen, weil er die heiligen Bilder beseitigt und nur ein Krucifix behält, und weil er einem Kameraden, der eine Schrift über die Freuden Marias las, gesagt: er solle lieber etwas anderes thun. Er empfing indeß die Weihen, las seine erste Messe in der Stadt Campagna, und war bis 1576 in mehreren Klöstern. Nun aber zog man ihn in Neapel wegen ketzerischer Ansichten über die Fleischwerdung des Worts vor das geistliche Gericht, und er entwich nach Rom. Doch als man ihn auch dort gleich wieder ins Verhör nahm, legte er das Mönchsgewand ab und floh nach Noli im Genuesischen. Dort unterrichtete er Knaben in der Grammatik und hielt einigen Edelleuten Vorträge über Himmelskunde, wahr-

scheinlich nach Copernikus, als dessen begeisterter Herold er in seinen Schriften auftritt. Nach vier Monaten ging er über Savona und Turin nach Venedig; hier ließ er um etwas Geld zu verdienen ein Büchlein über die Zeichen der Zeit drucken. Dann reiste er im Mönchsgewand von Padua nach Genf, wo er Hut und Degen des weltlichen Gelehrten anlegte und als Corrector einer Buchdruckerei lebte. Er hörte calvinistische Predigten, da er aber nicht übertreten wollte, fand er keine Unterstützung und zog weiter über Lyon nach Toulouse. Hier blieb er von 1577—1579. Er gab Unterricht in Philosophie und Himmelskunde, doctorirte, und erhielt in einem Concurs die Professur der Philosophie. Aber die Unruhen des Bürgerkriegs trieben ihn nach Paris. Da lehrte er 5 Jahre lang, und zog die Aufmerksamkeit des Königs Heinrich III. auf sich. Mit Briefen des Königs ging er nach England, wo er bekanntlich 2½ Jahr lang (1583—1585) im Hause des französischen Gesandten wohnte und seine italienischen philosophischen Schriften herausgab. Er begleitete den Gesandten nach Frankreich, aber die Unruhen der damaligen Zeit bewogen ihn 1586 nach Deutschland zu gehen. Hier heißt es nnn im Protokoll: E feci prima recapito a Mez, alias Magonza che è una città arciepiscopale e del primo elettor del' Imperio, dove stetti fino 12 giorni, e non trovando ne qui ne in Vispure luoco poco lontano de de li trattenimento a mio modo, andai a Vittinibergin Sassonia. Berti weiß mit dieser Stelle nichts anzufangen. Aber Mez ist deutlich genug nicht als Metz, sondern als Mainz durch die Bezeichnung der Stadt des Erzbischofs und ersten Kurfürsten im Reich bezeichnet, und wer die rheinische Aussprache des Orts daselbst kennt, der sieht sogleich daß Bruno die Stadt Meenz mit wenig betontem n nennen hörte. Vispure könnte das nahe Wiesbaden seyn; ich vermuthe aber einen Schreib- oder Gedächtnißfehler für Marburg, denn wir wissen daß Bruno dort lehren wollte, aber als Doctor der römischen Theologie nicht zugelassen wurde.

Ueber den Aufenthalt in Wittenberg berichtet Bruno, daß

er dort Philosophie und Astronomie gelehrt. Zwei Parteien seyen auf der Universität gewesen, Lutheraner und Calvinisten; die ersteren hätten ihn begünstigt. Aber nach dem Tode des lutherischen Churfürsten (August) sey ein calvinistischer an die Regierung gekommen (Christian I., und sein ihn beherrschender Verwandter Casimir ist gemeint), und das habe ihn veranlaßt nach zwei Jahren die Universität zu verlassen. Uebrigens ist seine Abschiedsrede erhalten, welche Deutschland, die Freiheit der Wissenschaft, Luther und die Wittenberger Lehrer dankbar feiert. So kam er 1588 nach Prag, wo er dem Kaiser ein mathematisches Werk überreichte und 300 Thaler als Gegengeschenk erhielt. Damit ging er nach Braunschweig, und lehrte ein Jahr lang an der Akademie des Herzogs Julius; derselbe starb, und Bruno empfing für die Leichenrede vom Nachfolger 80 Scudi. Er reiste nach Frankfurt um mehrere Bücher (die lateinischen Gedichte mit Erläuterungen in Prosa) drucken zu lassen. In der Dedication eines derselben sagt der Buchdrucker Wechel, daß Bruno vor Vollendung der Correctur durch plötzlichen Zufall hinweggerissen sey. Er selber erzählt, daß ihm der Buchdrucker eine Wohnung im Karmeliterkloster verschafft, und daß er der Einladung eines vornehmen Venetianers Mocenigo gefolgt, zu diesem gereist sey.

Die Verhöre zweier venetianischer Buchdrucker geben sammt Mocenigo's Denunciationen näheren Aufschluß. Jene tauschten auf der Frankfurter Messe die Novitäten der deutschen und italienischen Presse aus; sie lernten Bruno kennen, der ihnen als ein Mann von Genie und Kenntnissen gerühmt ward, welcher sich zu keiner christlichen Confession stelle; sie brachten seine Schriften über Gedächtniß- und Erfindungskunst nach Hause, Mocenigo las sie und wollte nun von Bruno persönlich darin unterrichtet werden. Bruno, der zu dieser Zeit auch einmal in Zürich auftaucht, ging vielleicht durch die Schweiz nach Venedig. Der wissenschaftliche Irrthum, daß man durch die verbesserte Lullische Kunst die Combination der Gedanken lehren und lernen könne, ward ihm verhängnißvoll. Mocenigo ward

kein erfinderischer und behaltsamer Kopf, obwohl er den Philosophen in sein Haus aufgenommen; er meinte Bruno verheimliche ihm seine rechte Kunst und Weisheit, und als dieser wieder nach Deutschland reisen wollte, überfiel er ihn des Nachts, ließ ihn binden und drohte, daß er ihn der Inquisition anzeige, wenn er ihm nicht alles sage. Als Bruno erklärte was er lehren könne, habe er redlich mitgetheilt, schrieb Mocenigo an die Inquisition, die den Denker am 23ten Mai 1592 verhaftete. „Getrieben von seinem Gewissen und auf Anordnung seines Beichtvaters" erklärt der Denunciant: Bruno spotte über die Brotverwandlung in der Messe, bekenne sich zu keiner Religion, und lehre: es sey nur ein Gott ohne Unterscheidung in drei Personen, die Welt sey ewig und es gebe unzählig viel bewohnte Weltkörper, deren Gott immer neue bilde; die Seele wandre aus einem Körper in den andern, Christus sey ein Betrüger (un tristo) gewesen und seine Wunder nur ein Schein; viele Dogmen seyen geradezu Lästerungen gegen die Herrlichkeit Gottes, ihre Bekenner seyen Esel, und es müsse eine neue Philosophie gelehrt werden. Die Kirche sey nicht mehr wie zur Zeit der Apostel, welche nicht durch Zwang und Verfolgung, sondern durch Predigt und gutes Beispiel die Welt bekehrt hätten, jetzt aber wende man Gewalt an statt der Liebe. Eine große Reform stehe der Welt bevor, er wolle eilen einige neue Schriften drucken zu lassen, denn wenn seine Zeit gekommen, wolle er Hauptmann werden.

Wie Bruno das Lügnerische oder Mißverständliche dieser Angaben abweist und seine Lehre bekennt, habe ich in einer Darstellung seiner Verhöre anderwärts (Allgemeine Zeitung 1868 Nr. 292—294) dargestellt. Hier giebt es als neue Thatsache festzustellen, daß Bruno nicht Protestant geworden, wie ich vornehmlich daraus geschlossen, daß der Superintendent von Helmstädt gegen ihn den Bannstrahl von der Kanzel geschleudert (Philosophische Weltanschauung 413). Bruno wiederholt ausdrücklich, daß er mehrmals in Paris und in Venedig gesucht seinen Frieden mit der Kirche zu machen, niemals sey er zu einer andern

Confession übergetreten. Er wolle ein Buch über die sieben freien Künste drucken lassen, und damit sich dem Propst vorstellen, der tüchtige Gelehrte zu schätzen wisse; er hoffe daß ihm gestattet werde außerhalb des Klosters in Rom den Wissenschaften zu leben.

Bruno erklärt, daß er als Philosoph nach dem natürlichen Lichte der Vernunft lehre, und daher manches anders vortrage als die kirchlichen Dogmen bestimmten, daß er aber sich der directen Polemik enthalte; es thue ihm leid, wenn er etwas gesagt das unchristlich laute. Allerdings könne er philosophisch nicht drei Personen, sondern nur drei Attribute, Macht, Weisheit und Liebe, in der Gottheit unterscheiden. Er stellt an die Spitze seiner Lehre, daß er ein unendliches Universum annehme als das allein würdige Wort einer unendlichen Macht und Güte, die Erde sey ein Stern unter den Sternen, die alle Bewohner hätten, und nach dem Tode verkörpere sich die Seele wieder nach Maßgabe ihres seitherigen Lebens. „In dem Universum nehme ich eine allgemeine Vorsehung an, kraft welcher jegliches Wesen lebt, wächst und in seiner Vollendung besteht; sie ist im Universum gegenwärtig wie die Seele im Leib und all seinen Gliedern, und zugleich als Gottes Macht und Wesenheit auch über allem." Hier bestätigt er also selber die Richtigkeit meiner Darstellung: daß er nicht Pantheist im gewöhnlichen Sinne war, sondern neben der Unendlichkeit des in allem sich offenbarenden, der Welt einwohnenden Gottes auch dessen selbstbewußte Persönlichkeit behauptete, daß sein Ziel die Versöhnung von Immanenz und Transscendenz war. Auch legt Bruno, wie ich gethan, besonderes Gewicht auf die lateinischen in Frankfurt erschienenen Gedichte; sie sind sein reifstes Erzeugniß und er ist darin ebenso der Vorläufer von Leibniz wie in den italienischen Dialogen der Vorläufer Spinozas.

Die Verhöre folgten rasch aufeinander, dann trat ein längerer Zwischenraum ein; am 30ten Juli ward Bruno wieder vorgeführt. Er beharrt bei seinen Aussagen und wiederholt seine Erklärung: „Er bereue was er Uebles gethan, was er

Irriges gedacht oder gelehrt; er wolle thun was zu seinem Seelenheil förderlich sey; habe er ein Aergerniß gegeben, so solle sein künftiges Leben es doch wieder gut machen." Das ist kein Widerruf der von ihm erkannten Wahrheit, sondern ein Wort das jeder sittliche tiefere Geist ihm nachsprechen kann ohne der eignen Ueberzeugung etwas zu vergeben.

Nun ward von Venedig nach Rom berichtet, von Rom die Auslieferung verlangt, die Venedig zuerst verweigerte, dann aber, da Bruno nicht Bürger der Republik sey und sein Proceß schon vor Jahren in Rom begonnen, endlich doch gewährt. Im Januar 1593 ward er nach Rom gebracht; dort ist er sieben Jahre später verbrannt worden.

Die Philosophie in Italien seit 1815.

Ein Entwurf von

Ritt. Franz Bonatelli, ord. Prof. d. Phil. an d. Universität zu Padua *).

Der Gang des philosophischen Gedankens in Italien seit den zwei ersten Jahrzehnten des jetzigen Jahrhunderts wird hauptsächlich durch drei Männer repräsentirt: Galuppi, Rosmini, Gioberti. Nicht als ob die Lehren dieser drei allein und allgemein geherrscht hätten; vielmehr haben sich neben denselben auch andere Richtungen hervorgethan und nicht Geringzuschätzendes geleistet; aber während die letzteren sporadisch, meistens ohne Zusammenhang mit einander und dem Volksbewußtseyn mehr oder weniger entfremdet ihren eigenen Weg gegangen sind, stellen die erstgenannten in Uebereinstimmung mit dem National-

*) Dieser Aufsatz ist ebenso, wie die (vom Berkeley'schen Standpunkte aus verfaßte) Darstellung der jüngsten englischen Philosophie von Herrn Collyns Simon im vorigen Heft zur Ergänzung des Ueberwegschen Grundrisses der Gesch. der Philos. bestimmt und zu diesem Behuf nach der Analogie der Janet'schen Skizze der französischen Philosophie der jüngsten Zeit (bei Ueberweg, Grundr. III, 2. Aufl. S. 337—342) verfaßt worden. — In der letztgenannten Skizze ist S. 337 Z. 24 v. u. admit st. admet, ebend. Z. 20 v. u. apprenne st. approuve, S. 339 Z. 28 v. o. deux st. dans zu lesen.

geist einen continuirlichen Proceß dar, worin sich ein einheitlicher Faden durch aufeinanderfolgende Entwicklungen und Bereicherungen hindurchzieht. Das läßt sich natürlich streng genommen immer nur in Betreff eines hauptsächlichen philosophischen Problems sagen, welches in diesem Falle das erkenntnißtheoretische ist.

Nachdem der Condillac'sche Sensualismus auch hier, besonders durch P. Soave vertreten, dessen Lehrbücher eine gute Weile in unseren Schulen als Texte gebraucht wurden, sammt der dem Philosophiren ungünstigen napoleonischen Domination, jede Tiefe der Forschung abgeplattet und die Geister zu einer oberflächlichen Leichtigkeit gewöhnt hatte, begann Galuppi (geb. 1770, gest. 1846), vom ernsten Studium der Kant'schen Kritiken ausgehend, den trüglichen Schein zu zerstören und die fürchterlichen Abgründe durchschauen zu lassen, die sich unter der glatten Oberfläche verbargen. Er unternahm Kant zu berichtigen und in seiner Critica della conoscenza die beiden Probleme zu lösen: kann ich etwas wissen? was kann ich wissen?

Mit der griechischen und der scholastischen Periode wie auch mit den Italienern der Uebergangszeit und den deutschen Nachfolgern Kant's wenig bekannt, hatte er vorzüglich die Kartesische, Leibnitz-Wolfische, die Englische und Französische Philosophie studirt; daher erklären sich die starken wie die schwachen Seiten seiner Speculation. Er hat ein treffliches System gebaut, in welchem die Klarheit, die Harmonie, die feine und geistreiche Observation über die meisten philosophischen Probleme den Geist freundlich anregen und erquicken; doch hat er die letzten Tiefen nicht geahnt; ja die eigentliche Metaphysik (Metaphysik war ihm die Ideologie sammt der Psychologie) ließ er fast unberührt. Obgleich er den Bann des Sensualismus noch nicht ganz gebrochen und das Denken vom Empfinden noch nicht genug gesondert hat, obgleich er das Recht des Idealismus nicht anerkannte, so hat er doch mit seinem psychologischen Realismus, dem, wie bei Herbart, das logisch Nothwendige zur Seite steht und seine Wahrheit verbürgt, den tieferen Untersuchungen der

folgenden Philosophen die Bahn geöffnet und den wahren philosophischen Geist wiederbelebt. Seine Hauptgedanken lassen sich in folgender Art resumiren.

Die Philosophie ist die Wissenschaft des menschlichen Gedankens; da aber der Gedanke Wissen und Wollen umfaßt, so zerfällt jene in zwei Theile, die theoretische oder Wissenschaft der Wissenschaft und die praktische oder W. des Willens. Die erste umfaßt die reine Logik, welche sich mit dem reinen Schlusse beschäftigt, die Psychologie, die Ideologie, welche den Ursprung und die Natur der dem menschlichen Geiste wesentlichen Begriffe untersucht, endlich die vermischte Logik oder die Wissenschaft der realen Erkenntnisse. An die praktische Phil., welche eigentlich die Ethik bildet, schließt sich die natürliche Theologie an; diese aber ist theoretisch und praktisch zugleich, indem sie sich sowohl auf das sittliche Gesetz als göttliches, wie auf die Erkenntniß Gottes bezieht.

Das Grundproblem der Philosophie ist dem Galuppi das der Wirklichkeit der Erkenntniß; diese aber wird von der (inneren und äußeren) Erfahrung allein geliefert.

Das Ich, welches sich selbst und durch sich ein Aeußeres empfindet, ist die Quelle aller Erkenntniß und zugleich der Grund aller Gewißheit. Dieses Selbstgefühl ist ursprünglich Bewußtseyn (innerer Sinn) dessen, was sich in der Seele ereignet, Empfindung der Empfindung; es ist aber darin das Gefühl seiner selbst als seelischer Substanz wie auch der äußeren Existenzen enthalten; denn die Empfindungen werden einerseits vom Ich als seine Empfindungen als ihm inhärirend empfunden; andererseits sind die Empfindungen nothwendig Empfindungen von etwas Anderem, sonst wären sie Empfindungen worin man nichts empfände. Dies ist der Grundgedanke wie auch der Grundfehler Galuppi's.

Alle Begriffe entwickeln sich aus jenem Gefühle des ein Aeußeres empfindenden Ichs; dennoch sind nicht alle aus den Empfindungen erzeugt, sondern diesen, den eigentlich objektiven, gesellen sich andere, die subjektiven zu, welche der seelischen

Thätigkeit selbst entstammen. Obgleich daher jede reale Erkenntniß aus der Erfahrung herkommt, ist zum Bau der Wissenschaft ein aprioriſches Element unentbehrlich. Dieß wird von den identischen Wahrheiten gebildet; die Evidenz ist die unmittelbare Wahrnehmung der Identität unserer Begriffe; die Realität aber dieser Perception gründet sich zuletzt auf unser Bewußtseyn derselben. Die Evidenz ist also der unmittelbare Grund der metaphysischen Wahrheiten, der Axiome; allein ihr letzter mittelbarer Grund liegt im Bewußtseyn. Die logische Nothwendigkeit läßt sich also zuletzt auf die subjektive Unmöglichkeit des Andersdenkens zurückführen.

Jedes nothwendige Urtheil rührt also aus dem Principe der Identität her, welches in seiner negativen Form als Grundsatz des Widerspruches erscheint, und ist deßwegen analytisch; jedes synthetische Urtheil nothwendig zufällig.

Die allgemeinen Begriffe sind nichts als Modi des Verstandes, welcher abstrahirt und vergleicht, obgleich es daher keine angeborenen Ideen giebt, so giebt es doch Ideen, welche der menschlichen Vernunft wesentlich sind, indem unserer Seele eine natürliche Neigung zu deren Production innewohnt.

Die metaphysische Einheit, die Einfachheit, die Untheilbarkeit der Seele werden von der synthetischen Einheit des denkenden Ichs vorausgesetzt, so wie diese ihrerseits die Bedingung sine qua non der Wissenschaft ist.

Die Vielfachheit, die Ausdehnung, die Solidität characterisiren dagegen den Begriff des Körpers, und die reale Vielfältigkeit der Materie ist eine nothwendige Voraussetzung der phänomenalen. Aus der weiteren Analysis dieser beiden Begriffe entsteht der der Substanz.

Die innere Empfindung reicht uns den Begriff der wirkenden Ursache dar, indem unser Ich sich als causa efficiens unserer Willensbestimmungen erkennt. Die Nothwendigkeit des Causalitätsprincips sowie des Substanzenprincips (es giebt keine Qualität, die nicht einer Substanz inhärirt) geht daraus hervor, daß beide analytisch sind. Sie sind auch beide objectiv,

indem sie im Gegebenen, woraus der analysirende Verstand sie schöpft, enthalten sind.

Die Zeit dagegen ist aus Objektivität und Subjektivität gemischt, das Causalitätsverhältniß ist darin das objektive, das Fließen des Nacheinander das subjektive Element. Oder anders ausgedrückt: die Zeit ist die Zahl der Erzeugungen, wo die Zahl als solche ein Gedanke und folglich subjektiv, die zählbaren Erzeugungen aber real (objektiv) sind.

Der Raum als continens der Körper ist nichts als Phänomen, welches aber Bedingung anderer Phänomene ist, z. B. der Bewegung.

Die äußere Natur kann mit Wahrheit auf so viele Weisen aufgefaßt werden, als es verschieden organisirte Wesen giebt oder geben kann; auch die Ausdehnung mag daher phänomenal seyn; da aber das Zusammengesetzte das Einfache voraussetzt, so sind die ersten Elemente der Körper einfach (Monaden). Doch sind die absoluten Eigenschaften des Stoffes uns gänzlich unbekannt, wie überhaupt das Wesen der Dinge und der Vorgang, wodurch die wirkenden Ursachen ihre Wirkungen hervorbringen.

Der menschliche Wille ist frei, diese Freiheit wird auf doppelte Weise dargethan, nämlich als Postulat der praktischen Vernunft (was so viel bedeutet, als daß sie von den zwei ursprünglichen Maximen der Vernunft: „die Tugend verdient Belohnung, das Laster Strafe" vorausgesetzt wird), und zweitens als vom klaren Gefühle, das wir davon haben, verbürgt.

Die sittlichen Wahrheiten sind nothwendig, ohne darum analytisch zu seyn, es giebt daher in der praktischen Vernunft aprioriſche synthetische Urtheile (was G. gegen Kant in Betreff der theoretischen leugnet). Zu dem unbedingten Gebote des sittlichen Gesetzes gesellt sich im Menschen das Streben nach Glückseligkeit; beide sind unaustilgbare Thatsachen der menschlichen Natur. Doch soll das zweite dem ersten untergeordnet werden. Ihr endlicher Einklang, in den Grundsätzen: „die Tugend

verdient Belohnung, das Laster Strafe" enthalten, wird so- mit für ein constitutives Princip der Vernunft erklärt.

Auf die Forderung jener Grundsätze, wie andrerseits auf die Einfachheit der Seele gründet sich die Lehre von der Unsterblichkeit.

Die natürliche Religion enthält drei Grundlehren: 1) die Existenz eines göttlichen Schöpfers, 2) das sittliche Gesetz, 3) die Unsterblichkeit der Seele. In Betreff der Existenz des Bösen prüft Galuppi drei Annahmen: den Atheismus, Dualismus (im manichäischen Sinne) und Theismus. Die zwei ersten Hypothesen sind in sich widersprechend; also bleibt nur die dritte übrig. Obwohl unsere Vernunft den Grund nicht begreifen kann, warum Gott das Böse erlaubt hat (da wir weder die höchste Intelligenz verstehen noch die verschiedenen Verhältnisse aller Wesen kennen) so kann man doch so viel begreifen, daß das Daseyn des Bösen mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes nicht unvereinbar ist.

Nach den Lehren der natürlichen Religion wird endlich die Möglichkeit der Offenbarung und der Wunder, wie auch die Wahrheit der christlichen Religion begründet.

Einzelne Aeußerungen Galuppi's, besonders psychologische (wie z. B. in Betreff des zusammengedrängten Denkens, der allgemeine Begriffe bezeichnenden Wörter, der Unterscheidung zwischen mechanischem und logischem Denken, des Vorganges des wissenschaftlichen Denkens, worin eine Synthesis neue Gegenstände erzeugt und somit die Erkenntniß erweitert u. s. w.) gereichen theils als bleibende Errungenschaften, theils als glückliche Anregungen zur weiteren Forschung dem Verfasser zum Verdienst. Seine Kritik des kantischen Systemes (welches er übrigens nicht vollkommen verstanden zu haben scheint; besonders ist ihm der wahre Sinn des synthetischen Urtheils entgangen) kann in folgenden Satz zusammengefaßt werden: „Die erste Handlung des Verstandes ist nicht eine Synthesis sondern eine Analysis; daher muß man eine reale (objektive) Synthesis, eine Connexion unter den erfahrungsmäßig percipirten Existenzen an-

nehmen; diese Connexion ist in der Erfahrung selbst gegeben" (Realismus).

So war durch Galuppi mehr eine Anforderung, den Sensualismus zu durchbrechen, als eine wirkliche Ueberwindung desselben erreicht worden. Das Denken war noch nicht vom Empfinden losgerissen, noch nicht zu seinem Rechte gekommen; das Apriorische blieb ganz formal und daher subjektiv. Zur Aufhebung dieses Mangels trat nun ein mächtiger Geist, der mit scholastischer Strenge und Genauigkeit, wie mit moderner Observationsgabe gleich sehr ausgerüstete A. Rosmini hervor (geb. 1797, gest. 1855). Sein philosophisches Streben ging hauptsächlich dahin, den Denkfactor aufzufinden, welcher einerseits das Wissen als objektives Erkennen vom Empfinden und von subjektiver Ichthätigkeit zu befreien vermöchte, andrerseits mit Fernhaltung jedes willkürlich und überflüssig Vorausgesetzten sich als berechtigten und als unentbehrlichen Grund der wahren Erkenntniß bestätigen würde. Diesen Denkfactor glaubte er in der Idee des reinen Seyns gefunden zu haben; nicht als ob diese eine aus der Denkthätigkeit hervorgebrachte Kategorie (im kantischen Sinne), eine nothwendige Form der Vernunft wäre, die ein subjektives, phänomenales Wissen begründe, oder, wie bei Hegel, das Princip einer idealen Bewegung ausmachte, welche vermöge einer inneren unerklärlichen Nothwendigkeit Alles aus sich producire, sondern dieselbe ward ihm eine Form des Unendlichen, Ewigen, welche, dem menschlichen Geiste gegenwärtig, diesem zur Form der Intelligenz wird. Wie sich ein solches Princip zu einem ganzen Systeme, das alle Zweige des Wissens umfaßt, entwickeln konnte, wird aus den folgenden Andeutungen erhellen.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der letzten Gründe; das philosophische Wissen unterscheidet sich vom populären dadurch, daß es wesentlich Reflexion ist. Die gesammte Philosophie besteht aus drei Reihen von Wissenschaften, denen der Intuition (deren Object die Ideen sind), denen der Perception (deren Gegenstand, die Realen, von der Empfindung gegeben ist)

und drittens denen des Räsonnements oder Schlusses (deren Objekt ein nicht unmittelbar Gegebenes, sondern durch Vernunftschlüsse Gefundenes ist). Zur ersten Classe gehören Ideologie und Logik, zur zweiten Psychologie und Kosmologie, zur dritten die ontologischen (Ontologie, Theologie) und die deontologischen Wissenschaften, welche letzte in viele Zweige zerfallen*).

Die Ideologie, die das erkenntnißtheoretische Problem lösen soll, enthält das Grundprincip des Rosmini'schen Systems; daher bleibt der Nuovo saggio sull' origine delle idee sein Hauptwerk, dasjenige, welches seine Originalität und seinen wunderbaren Scharfsinn am meisten beweist und worin der Keim aller seiner speciellen Lehren zu suchen ist.

Was allen menschlichen Erkenntnissen gemeinsam ist und sie zu solchen macht, liegt darin, daß sie Behauptungen, Urtheile sind. Um aber etwas zu behaupten, d. h. um zu urtheilen, daß etwas ist, bedürfen wir der Kenntniß der Wesenheit (entità). Um nicht in einen regressus in infinitum zu fallen, ist diese Kunde nicht ebenfalls für eine Behauptung, sondern für eine Anschauung zu halten. Die Idee des Seyns oder das ideale, mögliche Seyn ist daher eine ursprüngliche und beständige Anschauung, das Licht der Vernunft, welches, von allen Begegnissen vorausgesetzt, sie alle ermöglicht.

Wie aber dient uns eine solche Anschauung des allgemeinen Seyns zur Kenntniß und Beurtheilung der einzelnen Wesen? Der Mensch hat zu diesem Behufe das Gefühl (Empfindung,

---

*) Rosmini giebt auch eine andere Eintheilung der Phil., nämlich in progressive (W. des Seyenden aus seinem Principe entwickelt oder Theosophie, worin die ontologischen und die deontologischen begriffen sind) und regressive (wodurch der Geist vermittelst der Reflexion zur Auffindung jenes Principes gelangt, diese ist die Ideologie). Zwischen beiden bewegt sich die philos. media, welche die formalen (Logik) und materiellen Bedingungen (Psychologie) hergiebt um von der regressiven zur progressiven zu gelangen. Das System aber soll mit dem idealen Principe anheben (der Idee des unbestimmten Seyns; weil diese Idee den größten Umfang und keinen Inhalt hat, darum wird sie von allen vorausgesetzt und setzt keine voraus. Die Seele kann nicht den Anfang bilden, denn sie ist nur eine materielle Bedingung des Wissens.

sentimento); indem er dies im Lichte jener Anschauung betrachtet, begreift er es als eine besondere Verwirklichung des allgemeinen Seyns. Aus diesem also und den Empfindungen entstehen alle menschlichen Begriffe. Woher aber die Negation? Daher, daß die Verwirklichung des Seyns in den besonderen Wesen an quantitative Bedingungen gebunden ist, d. h. Begrenzungen, Negationen u. s. w. Die negativen Begriffe sind also auch noch das Seyn (Ente), nur mit dem Zusatze der Verneinung.

Das primitive Urtheil, womit man das Reale behauptet, ist daher die ursprüngliche Synthesis der Empfindung und des idealen Seyns; es hat zwei Termini, aber der eine (die Empfindung) wird zu einem Terminus nur nach seiner Vereinigung mit dem andern.

Der Logik sind zwei Aufgaben gestellt, die Wahrheit zu vertheidigen und sie und deren Gewißheit zu entdecken. Die Wahrheit ist eine Beschaffenheit der Erkenntniß; diese aber ist wahr, wenn das, was man erkennt, ist. Die Wahrheit ist demnach mit dem Seyn einerlei, und da das Seyn die Form der Intelligenz ist, so besitzt der menschliche Geist von Natur die erste Wahrheit. Jede Täuschung ist davon ausgeschlossen; denn man kann sich nur täuschen, indem entweder etwas erscheint, was nicht ist, oder etwas auf andere Weise erscheint, als es ist. Das erste ist in Bezug auf das unbestimmte Seyn nicht möglich, weil man, um zu glauben eine solche Idee zu haben, sie wirklich haben muß. Das zweite ist ebenfalls unmöglich, weil das reine Seyn, als solches, keine Modi hat. Auch alle besonderen Ideen sind vom Irrthum frei, sofern man sie jede für sich betrachtet. Denn da deren jede eine der unendlichen Modi ist, worin sich das Seyn verwirklichen kann, so wird, welchen Modus ich auch erdenken möge, er ein dem Seyn wahrhaftig gehörender seyn. Die Möglichkeit des Irrthums beginnt mit den Urtheilen, worin man ein Verhältniß unter den Ideen behauptet. Jene Urtheile dagegen, die sich darauf beschränken den Inhalt dessen zu behaupten, was man

in einer Idee anschaut, sind fehlerfrei; sie heißen Principien (Grundsätze).

Auch in Betreff der realen Erkenntniß ist jedes Urtheil nothwendig wahr, welches nichts mehr ausspricht, als die Existenz dessen, was man empfindet. Wer dagegen über die Wahrnehmung reflektirt, kann verschiedene Empfindungen mit einander verwechseln und sich daher irren.

Nur was in die Empfindung fällt, ist der Perception zugänglich; diese beschränkt sich daher auf unser Selbst und die äußere Welt (Psychologie, Kosmologie).

Das Ich ist nicht ursprünglich; ursprünglich ist nur die Seele als immanentes Gefühl, zu welchem sich die Anschauung zugesellt. Der Leib, dessen immerwährendes Gefühl die sensitive Natur der Seele ausmacht, ist nicht eine Hemmung, sondern ein nothwendiges Werkzeug zur Entwicklung und Vervollkommnung der Seele. Die Empfindungen des Aeußeren erklären sich daraus, daß, da die Seele im Grundgefühle ihres Leibes thätig ist, jede Veränderung, die von äußeren Kräften her in diesem geschieht, als im Gegensatze zur eigenen Wirksamkeit empfunden werden wird. Das Gefühl hat zwei Seiten, die wirkende und die leidende, in der ersten Beziehung heißt es Sensibilität, in der zweiten Instinkt.

Das Wesen (Ente), womit sich die Ontologie beschäftigt, hat wesentlich drei und nur drei Formen: die ideale, die reale und die ethische (morale); als ideales ist das Ursevende Licht, Objekt, als reales ist es Kraft, actives Gefühl, Subjekt; die moralische Form aber ist die Beziehung zwischen den beiden ersten.

Das reale Wesen kann nicht nur subjektiv (Gefühl, sentimento) seyn, sondern auch extrasubjektiv. In diesem Falle aber existirt es nicht für sich, ist nur insofern es als nothwendiges Correlat des Subjektes vorausgesetzt wird (termine del sentimento, das, worauf sich die Empfindung bezieht und wogegen sie sich abgrenzt, Ausdehnung, Stoff).

Jede der drei erwähnten kategorischen Formen des Seyen-

den ist, für sich genommen, abstrakt; das Seyn kann unter einer derselben nur dann existiren, wenn es zugleich auch unter den beiden übrigen da ist.

Das Seyn, welches vom Menschen angeschaut wird, ist unbegrenzt, ist aber nicht das absolute Seyn. Dieses wird weder in der Anschauung (deren Objekt die reine ideale Form ist), noch in der Perception gegeben, welche sich auf eine Empfindung, also auf eine partielle Verwirklichung des Seyns in der realen Form bezieht. Das Absolute wird daher nicht in seinem wie gekannt, wohl aber weiß der Mensch, daß es in einer der menschlichen Intelligenz überlegenen Weise da ist. Eine solche Erkenntniß ist eine negative. Alles, was der Mensch auf natürlichem Wege von der göttlichen Natur wissen kann, wird, durch die Methoden, welche methodus exclusionis und eminentiae genannt werden, erreicht.

In Betreff der deontologischen Lehren werde ich nur zwei Punkte hervorheben. Erstens, daß es eine deontologische Nothwendigkeit giebt, welche aus dem Zwecke hervorquillt und sich von der metaphysischen unterscheidet, insofern diese das Daseyn der Wesen, jene dagegen ihre Vollkommenheit bedingt. Der zweite der zu erwähnenden Punkte ist das Princip der Sittenlehre, welches auch die Formel der moralischen Verpflichtung ausdrückt. Dieses heißt: „Erkenne das Seyn in seiner Ordnung praktisch an," und bedeutet soviel als: „Du sollst deine Achtung und Liebe dem Würdegrade der Wesen anpassen und somit übereinstimmend handeln." Uebrigens hat Rosmini seine Grundsätze auch auf das Vernunftrecht, auf die Politik und auf die Pädagogik angewandt.

Die Wirkung der Rosmini'schen Lehren auf den philosophischen Geist in Italien ist unleugbar sehr groß gewesen; mit ihm hat man angefangen die Tiefe der metaphysischen Probleme zu durchschauen; auch die anthropologischen und psychologischen Untersuchungen erhielten durch ihn eine mächtige Anregung; im öffentlichen Unterrichte, auch seitens eines nicht geringen Thei-

les des Klerus ist seine Lehre angenommen worden*). Diejenigen, welche in Hinsicht der Religion und des Katholicismus die neuere Philosophie in Verdacht hatten, sahen mit Vergnügen, wie man in jede Tiefe der Speculation hinabsteigen konnte, ohne darum der Orthodoxie Abbruch zu thun.

Derselbe Umstand bereitete, anfänglich wenigstens, eine entgegenkommende Aufnahme auch Rosmini's Gegner V. Gioberti (geb. 1801 gest. 1852), welcher überdies das immer mehr erwachende nationale Gefühl der Italiener offener und leidenschaftlicher begünstigte, ja eine Zeit lang leitete und beherrschte.

Auch dem G. gilt als die wesentlichste Aufgabe der Philosophie die Erkenntnißlehre vom Sensualismus, vom Subjektivismus, was so viel bedeutet als Skepticismus, zu befreien. Dazu aber hielt er das rosminische Princip nicht für genügend; das ideale, mögliche Seyn könne nicht das reale verbürgen; es sey unfruchtbar und vermöge dem Wissen die wahre Objektivität nicht zu ertheilen. Auch ist das Abstrakte dem Konkreten nachkommend; daher soll die konkrete Erkenntniß des Realen der abstrakten des Idealen vorangehen. Das rosminische Seyn ist weder Gott, noch soll es subjektiv seyn; es ist also ein Unding!

Die leitenden Gedanken von Gioberti's eigenen Lehren lassen sich im Abriß so darstellen.

Die Philosophie ist herabgefallen; um sie wieder zu bauen und zu beleben muß man sie zur Anerkennung der Principien, d. h. der idealen Begriffe, die alles Wissen beherrschen, und zur wahren Methode, d. h. zur ontologischen zurückrufen. Der cartesische Psychologismus hat in der Phil. so viel Unheil als Luther's individuelle Prüfung im Christenthum gestiftet, nämlich die Kette der Ueberlieferung unterbrochen und damit allen Irrthümern die Bahn geöffnet. Der Sensualismus, der Ma-

*) Als dem Rosminianismus mehr oder weniger streng anhängend sind der große A. Manzoni, Tommaseo, Paganini, Bonghi, Corte, Pestalozza vorzüglich zu erwähnen.

terialismus, der Skepticismus und Atheismus sind Consequenzen der psychologischen Methode. Denn von einer Thatsache des Bewußtseyns ausgehen heißt das Allgemeine, Nothwendige auf das Zufällige begründen und sich in die Erscheinung einsperren. Damit aber entsagt man der Philosophie, deren Ziel die Erkenntniß des an sich Wahren ist. Die Ueberlieferung ist die Phil. der Menschheit, und mit ihr brechen wollen ist ein monströse Vermessenheit, eine Empörung gegen die Wahrheit selbst. Die letzten echten Philosophen sind Malebranche, Leibnitz und Vico gewesen.

Princip und Methode der Phil. sind also im Objekte, nicht im Subjekte zu suchen. Das Objekt, die Idee, deren immanente Anschauung den Menschen zum vernünftigen Wesen macht, stellt sich dem Geiste unter der Form eines Urtheils dar, welches alles Seyn und Wissen potentiell in sich mitbegreift. Die Formel, worin diese höchste Wahrheit ausgedrückt wird, lautet: „das Ens schafft die Existenzen." Mit der Anschauung (intuitio) dieser Wahrheit ist das Objekt in seinem ganzen Umfange gegeben; denn das erste Glied der Formel, das Ens (das Seyende, das Urwesen), ist das Absolute, die erste Substanz und Ursache; das zweite ist eine organische Vielheit von substantiae und causae secundae; die Copula endlich ist der schaffende Actus, das Verhältniß des Unbedingten zum Bedingten, die freie Hervorbringung dieses aus jenem.

Eine solche Anschauung des idealen Organismus ist eine einfache und immanente That, welche jeden secundären Erkenntnißakt begleitet und bedingt. Sie ist aber noch nicht an und für sich Erkenntniß, weil in der Anschauung das Bewußtseyn nicht mitenthalten ist. Es kommt daher die Reflexion hinzu, von der es zwei Arten giebt, nämlich die psychologische (Zurückbeugung des Geistes auf sich selbst) und die ontologische Reflexion aus sich auf das Objekt). Diesen beiden Arten der Reflexion entsprechen die obengenannten psychologischen und ontologischen Methoden; nur die letzte ist philosophisch, weil nur sie den idealen Organismus in seiner Ganzheit wiedergiebt.

Aber die Idee kann für den Menschen Objekt der Reflexion nicht werden, wenn sie nicht im Worte eingekleidet, umgränzt erscheint. Hieraus ersieht man die Unentbehrlichkeit einer ersten göttlichen Offenbarung. Denn der menschliche Geist ist seinem Objekte nicht gänzlich adäquat; dieses, die Idee, ist in sich einig, untheilbar, und vollkommen intelligibel, ja ist die Intelligibilität selbst. Aber in Beziehung auf den Menschen hat die Idee zwei Seiten, die eine, welche ihre rationelle Essenz heißen kann, ist klar, die andere ist geheim, dunkel und G. nennt sie das sovrintelligibile (das über die Begreiflichkeit Erhabene). Und doch können wir dieser Seite kundig seyn gerade aus dem Gefühle unserer Untüchtigkeit sie zu erkennen, ja wir besitzen eine besondere Anlage dazu, nämlich unsere eigene Limitation zu fühlen, was von G. das Vermögen der Superintelligenz genannt wird. Die positive Offenbarung fügt dem negativen Begriffe des Superintelligibeln einen positiven, obgleich geheimnißvollen hinzu.

Die schaffende That ist die reale und lebendige Dialektik; damit aber soll nicht gesagt seyn, daß auch die Anschauung dialektisch sey, denn sie ist eben nur Anschauung. Die Reflexion dagegen, indem sie an der schaffenden That sich mitbetheiligt, ist wesentlich dialektisch.

Daher ist die Wissenschaft die treue Reproduction des idealen Organismus, und den zwei Seiten der Idee entspricht eine doppelte Reihe von Wissenschaften: die der rationellen und die der theologischen, welche letztern den erstern in so weit überlegen sind, als es das geoffenbarte Wort der Vernunft ist.

Die Formel besteht aus drei Elementen: Subjekt, Copula und Prädicat (Ens, Schöpfung, Existenz); daher entspricht in der ersten Reihe dem Subjekte die Ontologie, der Copula als absteigendem Processe vom Ens zur Existenz die Mathematik (die sich mit Zeit und Raum beschäftigt) und als aufsteigendem Processe von der Existenz zum Ens die Logik und die Sittenlehre. Dem Prädicate entspricht die Wissenschaft des Daseyenden im allgemeinen (Mensch und Natur), welche Psychologie, Cosmo-

logie, Aesthetik und Politik umfaßt. In der Wissenschaft des Ueberbegreiflichen findet eine analoge Eintheilung statt.

Kehren wir nun zum Inhalte der Formel zurück. Das erste Glied, das Ens, ist nicht nur möglich sondern real; denn es enthält das Urtheil: „das Seyende ist“; sonst wäre es Nichts. Auch ist es nothwendig, weil das Nichts undenkbar ist. Damit aber scheint die Nothwendigkeit des Absoluten auf der logischen, ja psychologischen Unmöglichkeit des Andersdenkens zu beruhen, und das wäre den G.schen Grundsätzen diametral entgegengesetzt. Er glaubt jedoch diese Klippe zu umgehen indem er hinzufügt, daß das Urtheil: „das Ens ist nothwendig“, nicht auf freie Weise vom Geiste ausgesprochen wird; sondern es ist das Ens selbst, welches es ausspricht, während der Geist im ursprünglichen Akte der Anschauung es nur anhört.

Was das zweite Glied der Formel und sein Verhältniß zum ersten betrifft, so bemerkt G., daß die Existenzen zwar gegeben sind und die Etymologie selbst des Wortes andeutet, daß das Existens von dem Ens herrührt, seinen Grund nicht in sich, wohl aber in diesem hat, daß aber dennoch ihr wahres Verhältniß durch Räsonnements nicht gefunden werden kann. Nicht a posteriori, weil man von dem Existens ausgehend dieses im Begriffe nicht annihiliren konnte; daher gelangte man zu einem Emanationsverhältniß. Nicht a priori, weil man so zwar den Begriff der Ursächlichkeit, ja der Schöpfung erreichte, aber diese wäre nothwendig, nicht frei. Der einzige Weg ist daher der der Anschauung, worin der freie Aktus des Schaffens gegeben ist; ohne dieses Verhältniß gingen die beiden Extreme der Formel in eine ununterschiedene Einheit zusammen. Die Freiheit der Schöpfung besteht darin, daß der äußere Terminus der schaffenden That nicht nothwendig real ist; er konnte möglich bleiben; „das Wahre kann ohne das Factum, das Factum nicht ohne das Wahre bestehen.“

Die drei Stammbegriffe Nothwendigkeit, Möglichkeit, Existenz entspringen gleichfalls aus dem Organismus der Formel,

indem die erste nichts andres als die Beziehung des Ursependen zu sich selbst, die zweite die Beziehung des Nothwendigen zum Dasependen, die dritte die Beziehung des Möglichen zum Nothwendigen ist. Diesen Begriffen entsprechen drei große Objekte, drei Arten von Realität, nämlich dem Nothwendigen Gott, dem Möglichen die continuirliche Größe, d. h. die reine Zeit und der reine Raum, dem Wirklichen die diskrete Größe, d. h. die Welt mit allen darin enthaltenen Wesen.

Das Ens ist das absolut Intelligible, seine Wahrheit ist seine Wesenheit selbst. Wie im Menschen Vernunft und Wille substanziell nur Ein Vermögen sind, so vereinen sich Intelligibilität und Seyn in einer einzigen Thätigkeit, welche in Beziehung zu dem, wovon sie ausgeht, Seyn, in Beziehung zu Dem, wohin sie gelangt, Intelligibles heißt. Eben so ist auch das Sinnliche mit den Existenzen einerlei; aber das Sinnliche wird vermöge des Verhältnisses, in welchem es zu dem (absolut) Intelligiblen steht, zu dem relativ Intelligiblen. Die relative Intelligibilität hängt von der Schöpfung ab, ja ist die Schöpfung selbst.

Auch die Erkenntniß der Körper ist auf die Schöpfung begründet; denn ohne diese würden weder der Verstand noch der Sinn dazu genügen. In der That enthält der Begriff des Körpers zwei Elemente, die innerliche Substanz oder Kraft (ein Intelligibles) und die Eigenschaften und Veränderungen (ein sinnlich Gegebenes); aber keines von beiden und auch nicht ihre Vereinigung giebt die Individuation. Es ist also eine besondere Auffassungsart vonnöthen, welche weder Sinn noch Verstand ist, und Verständniß der Einzelwesen genannt werden könnte. Diese Auffassungsart aber hänge von der Anschauung des schaffenden Aktus ab, welcher den allgemeinen Begriff individualisirt, indem er ihn zum konkreten Daseyn bringt.

Bisher haben wir nur den absteigenden Vorgang betrachtet; diesem aber entspricht ein zweiter Cyklus, der des Rückganges des Existens zum Ens. Jener ist ganz göttlich, dieser aus Göttlichem und Menschlichem gemischt, weil die mensch-

lichen Kräfte, die moralischen Handlungen damit zusammenwirken.

Am Anfange der Geschichte war die Anschauung mit der Reflexion vollkommen einstimmig; es war der Zustand der Unschuld. Die Erbsünde störte diese Ordnung und die Reflexion stellte sich in Gegensatz zur Anschauung. Wenn aber hierdurch die ursprüngliche Klarheit verloren war, so behielt doch der Mensch eine dunkle Ahnung davon. Hieraus erklären sich die Spuren der ersten Wahrheit, welche man in den Theogonien, den Mythologien, den pantheistischen und dualistischen Systemen der Alten zerstreut findet. Die indische Philosophie alterirte die Formel, indem sie sie ganz in das erste Glied zusammenzog; Griechenland dagegen, den Pythagoreismus und die damit zusammenhängenden Theile des Platonismus, worin die Ueberlieferung noch rege war, ausgenommen, reducirte Alles auf das zweite Glied.

Eine solche Verdunkelung zeigt die Unentbehrlichkeit der Erlösung, welche der Cyklus des Rückganges der Existenzen zum Ens, die Vervollkommnung der Schöpfung selbst ist. Das Christenthum führte die Reflexion auf die Anschauung zurück, und die positive Theologie, welche die Bewahrerin des geoffenbarten Wortes ist und darin die absolute Wahrheit besitzt, soll den anderen Wissenschaften die Principien und die Axiome darreichen.

Von G.'s Ethik und Aesthetik können wir der Kürze wegen nur eine flüchtige Andeutung geben.

Die Idee, welche sofern sie intelligibel ist, das Objekt der Intelligenz bildet, ist als begehrenswerth das Ziel des Strebens, als gebietend die Regel des Willens. Das Gute ist eine göttliche Vollkommenheit, woran sich die vernünftigen und freien Geschöpfe, obwohl unvollkommen, betheiligen können, sofern sie sich durch freie Wahl dem Gesetze anpassen. Dieses ist allgemein, apodiktisch, gegenständlich, es ist die kosmische Ordnung, die sich der Willkür als das zu Bewahrende imponirt. Eine atheistische Sittenlehre ist daher unmöglich, weil das sittliche

Gesetz Gott selbst ist, und wenn man dies Princip verleugnet, so bleibt nur das individuell Nützliche übrig.

Das absolute Recht Gottes, welches sich im sittlichen Imperative bekundet, schafft im Menschen die absolute Pflicht; die relative Pflicht aber, die von der absoluten herrührt, ist ihrerseits die Quelle des relativen Rechtes.

Die Seligkeit, das Ziel unserer Sehnsucht, besteht in der Einigung des Existens mit dem Ens und ist das Letzte in dem zweiten Cyklus, und die Liebe, welche das Endliche mit dem Unendlichen verbindet und die Kluft dazwischen gleichsam ausfüllt, ist mehr als das Werkzeug der Seligkeit, sie ist ihr Wesen.

Was die Aesthetik betrifft, so ist natürlich zu erwarten, daß auch sie auf die erste Formel gegründet wird. Die schaffende That enthält die Elemente des Erhabenen; die Existenzen, d. h. die Realen in ihren Verhältnissen zur Idee, die des Schönen. „Das Erhabene schafft das Schöne, das Schöne kehrt zum Erhabenen zurück", so lautet die Formel auf das ästhetische Feld versetzt. Das eine wie das andere entsteht aus der Einigung eines Intelligiblen mit einem Sinnlichen in der Einbildung; im Erhabenen aber überwiegt die Idee die Form, das Schöne stellt ihr Gleichgewicht, ihre Harmonie dar. Auch in der Geschichte der Kunst geht das Erhabene dem Schönen voran; der Tempel und die Epopöe sind die ältesten Formen der Kunst; aus jenem gingen alle plastischen, aus diesem alle literarischen Künste sammt der Musik hervor. Beide Arten haben im religiösen Gefühle ihren gemeinsamen Ursprung.

Was G. im Gebiete der Theologie (Teorica del sorian-naturale 1830 — Riforma cattolica 1856 — Fil. della rivelazione 1856 etc.) und der Politik (Del primato etc. 1846 — Prolegomeni 1845 — Il Gesuita moderno 1846 — Apologia d. Ges. mod. 1848. Del rinnovamento civile d'Italia 1851 etc.) geleistet hat, geht uns nicht an. In Rücksicht aber auf die streng philosophischen Lehren wollen wir nicht unbemerkt lassen, daß sie in den späteren meist unvollendet gebliebenen Schriften

(Opere postume) nicht unbeträchtliche Abänderungen erfahren haben; er scheint dem absoluten Idealismus etwas mehr sich genähert und seine strenge Orthodoxie sehr gemildert zu haben. Wir wollen dabei nur das erwähnen, daß die Protologie ein neuer Begriff ist, der in das vorige System kaum paßt; sie ist nicht mehr die Ontologie, hat nicht das erste Glied der Formel, das Ens, wohl aber die ganze Formel als auf- und absteigenden Proceß zugleich zum Gegenstande.

Ausgezeichnete Männer haben G.'s Lehren sich angeschlossen*), aber von einer Schule, die er hinterlassen hätte, läßt sich kaum sprechen. Auch beruhte seine Popularität großentheils mehr auf den politischen Umständen und der anziehenden Gewalt seines rednerischen Schwunges, als auf dem eigentlichen Inhalte seiner philosophischen Leistungen.

Die drei Momente der italienischen Phil., die von Galuppi, Rosmini und Gioberti vertreten sind, erscheinen sämmtlich wieder in der philosophischen Laufbahn des Grafen T. Mamiani (geb. 1799). Er beginnt mit der Erfahrung, aber ohne darum in den groben Sensualismus zu fallen; eher dem Psychologismus geneigt, sucht er das Gegebene der Erfahrung mit den Forderungen der Vernunft systematisch zu verknüpfen. Dieser Periode gehört das Werk an: Del rinnovamento della fil. antica ital. 1836, wo die Wahl der Methode als die hauptsächliche Aufgabe gesetzt, und behauptet wird, daß die wahre Methode von der Natur selbst gegeben und von den alten italienischen Philosophen, besonders von Galileo schon anerkannt und angewendet wurde. Später, da er die Erfahrung nicht für gesichert gegen die Angriffe des Skepticismus hielt, strebte er den Behauptungen des gemeinen Sinnes eine philosophische Form zu geben, und seine Lehre von der Wahrnehmung als unvermittelter Auffassung der realen Objekte zu begründen (Dell' ontol. e d. metodo — Dialoghi di scienza prima — Principii della filo-

*) Zum giobertischen Principe bekennen sich unter Anderen B. Fornar, Massari, De Giovannis, Chiarolanza, Toscano.

sofia del Diritto. 1846). In dieser Periode deutet der Verf. schon als eine wahrscheinliche Voraussetzung an, was in der folgenden als feste Ueberzeugung erscheint, nämlich die immanente Anschauung des Absoluten. In der dritten Periode, von den Confessioni d'un metafisico vorzüglich vertreten, suchte er einen neuen Platonismus auf strenge Beweise zu bauen und a priori Gott, die Schöpfung und die Principien der Cosmologie zu demonstriren.

Die menschliche Seele ist ursprünglich mit dem organischen Körper und durch diesen mit der äußeren Welt verbunden und hat davon ein beständiges Gefühl. Sie ist ebenfalls mit dem Ens realissimum oder mit dem Unendlichen verbunden. Solch' eine Verbindung ist nicht vollkommene Durchdringung, sondern ein erster Grad von dieser, gleichsam eine Berührung. In der Empfindung ist eine Passivität zusammen mit der äußeren Kraft enthalten; doch weiß die Empfindung nichts weder vom Subjekte noch vom äußeren Objekte. Erst durch den Verstand (la mente), welcher eine Reflexion der Seele in sich selbst ist, sieht der Geist in sich die Empfindung mit ihren beiden Verhältnißgliedern und erkennt damit die objektive Realität seiner selbst und des Aeußeren. Aber die immanente Anschauung des Absoluten ist anfänglich ununterschieden und bewußtlos; darum verwirft M. noch immer jede eigentlich eingeborene Idee; nur mit der Erfahrung oder mit der ebenerwähnten Perception hat der Geist die Gelegenheit, in diesem unbestimmten, unendlichen Felde die besonderen idealen Bestimmungen, die einzelnen Begriffe wahrzunehmen. Denn die psychologische Bearbeitung der Vorstellungen leitet uns zur Anerkennung einer ewigen Wesenheit, wovon die schematische Vorstellung selbst nicht ein Abbild, sondern ein Zeichen, ein Emblem ist.

Jene Perception und diese Intellection bilden so zwar verschiedene Reihen von Erkenntnissen; die erste giebt die Thatsachen, die zweite ihre ewige Möglichkeit als in der unendlichen Wirksamkeit (efficienza) real enthalten.

Daher sind alle Begriffe objektiv, ewig, unveränderlich;

sie sind gleichsam die tastbare Oberfläche der ewigen Realität, und unsere Vereinigung mit Gott im diesseitigen Leben besteht eben darin, daß wir Ihn unter der Form von Idee, von Wahrheit gegenwärtig haben.

Jeder Schluß, jede wissenschaftliche Behauptung, wenn sie sich nicht widersprechen sollen, setzen die Objektivität des Wahren voraus.

Die Schöpfung ex nihilo ist das wahre Band der Intellectionen oder der Ideenwelt mit der Wahrnehmung oder der realen Welt, weil der Grund, wonach das Unbedingte, Unendliche, dem die Ideen angehören, dem Endlichen, Bedingten entspricht und sich in diesem nachbildet, nur in jener gefunden wird. Nur so können beide Welten, ohne ineinander aufzugehen, doch in immerwährender Uebereinstimmung, in vollkommenem Zusammenhange bestehen. Wie das Ziel der Schöpfung das höchste Gut ist, so ist der Fortschritt, die allmähliche Vervollkommnung durch immer weitere Ueberwindung der Hindernisse, die aus der Endlichkeit nothwendig hervorgehen, das Gesetz der moralischen und der materielleu Welt.

So wird, wie bei Galuppi, die Erkenntniß der Realwelt auf das doppelte Verhältniß der Empfindung begründet; aber Galuppi's Mangel wird dadurch verbessert, daß nicht mehr die Empfindung selbst, sondern der Verstand urtheilt und erkennt. Wie bei Rosmini wird die menschliche Intelligenz aus der Immanenz der idealen Form erklärt; diese Form aber wird nicht zur äußersten Dünne und Unbestimmtheit des möglichen Seyns geschmälert. Wie bei Gioberti endlich, wird das Band des Absoluten mit der endlichen Welt in der Schöpfung gefunden und dem idealen Objekte all seine Fülle bewahrt; zugleich aber wird der Gegenstand der Anschauung auf die Idealität, auf die Wahrheit eingeschränkt*).

*) Von den lebenden Philosophen Italiens habe ich um der nothwendigen Kürze dieses Entwurfs willen nur eine Andeutung geben können und auch nur eine solche zu geben beabsichtigt; doch glaubte ich hinsichtlich Mamiani's mich etwas mehr verbreiten zu müssen. Dennoch habe ich fast Alles, was

Neben diesen Richtungen haben sich in Italien auch mehr oder weniger abweichende behauptet; so wurde der strenge Empirismus durch Gioia, Romagnosi, Borelli (unter dem Pseud. Labellasque), Costa und vielen Anderen vertreten. Ja es könnte Gioia, welcher in der Erkenntnißlehre dem crassesten Sensualismus huldigt, auch als Vorläufer des modernen Positivismus betrachtet werden, da ihm alle Wissenschaft als ein Ergebniß von Thatsachen gilt, welche so mit einander verbunden werden, daß man sie leicht auffasse und sich leicht ihrer erinnere. Seine Sittenlehre ist gleichfalls nichts mehr denn Utilitarismus; wie für Romagnosi (dessen Psychologie auf die Erfahrung begründet, aber doch spiritualistisch und die vernünftige Thätigkeit des denkenden Princips anerkennend ist) das Sollen mit der natürlichen Nothwendigkeit zusammenfällt.

Die Scholastik und insbesondere die thomistische Lehre hatte auch nicht wenige Anhänger, am meisten wie natürlich bei den Geistlichen; worunter der P. Liberatore, P. Ventura, Sanseverino, Taparelli, Audisio vorzüglich zu nennen sind.

Den Eklekticismus behaupteten Mancino, Tedeschi, Zantedeschi und besonders der noch jetzt wissenschaftlich thätige B. Poli, welcher seine Uebersetzung von Tennemann's Grundriß d. Gesch. d. Phil. mit einem etwas unverdauten, aber doch an positiven Angaben höchst reichen Nachtrage über die indische, englische, französische, hauptsächlich aber über die italienische Phil. ergänzte.

Die ausgezeichnetsten Anhänger der rosminischen und giobertischen Lehren sind schon oben genannt worden.

Unter den neuesten werden wir, ohne die Verdienste anderer gelehrten Männer wie Bertini, Peyretti, Centofanti, Berti, Ferri, Allievo u. s. w. zu verkennen, doch nur der folgenden eine besondere Erwähnung thun, hauptsäch-

---

in seiner Kosmologie Bemerkenswerthes enthalten ist, aus dem angegebenen Grunde unerwähnt gelassen.

lich aus dem Grunde, weil ihre Lehren stärker accentuirt sind und sich auf einen kurzen Ausdruck bringen lassen.

Ferrari (Filosofia della rivoluzione). Alles Wissen ist auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt; jenseits der durch sie gelieferten Thatsachen finden nur hohle Träume statt. Alle apriorischen Grundsätze und die Logik selbst führen auf Paradoxa und Widersprüche; der Widerspruch eben ist nicht zu beseitigen, er ist das Wesen der Natur, das Gesetz der Wirklichkeit, man ist also genöthigt ihn als solches anzunehmen. Darum giebt es nichts Absolutes, Beständiges, Unveränderliches, oder besser es giebt ein solches, dieß aber ist die Verneinung selbst, im Begriffe der Revolution verkörpert, das Gesetz der Umstürzung alles Hergebrachten von der Religion bis zu den politischen und socialen Verhältnissen.

Ausonio Franchi (ein Pseudon.). Weder die Vernunft noch die christliche Religion können einen haltbaren Begriff Gottes liefern; sie führen nur auf widersprechende Sätze. Nur dem Gefühle ist es möglich, die Sehnsucht des Menschen nach dem Göttlichen zu stillen. Eine Religion, die den kritischen Gedanken ertragen könne, läßt sich nur auf das Gefühl bauen.

B. Spaventa (Introd. alle Lez. di Fil. 1862. La fil. di Gioberti 1863. Principii di fil. 1867), ein eifriger Vertreter der Hegelschen Lehren, hat mit vielem Scharfsinne die bisherige italienische Phil. in ihren Hauptrepräsentanten nach hegelscher Anschauung, insbesondere die Gioberti's geprüft. Auch suchte er die Grundkategorien von Hegel's Logik dadurch zu verbessern, daß er die Gleichheit des Seyns mit dem Nichts nicht allein in ihrer gemeinsamen Bestimmungslosigkeit (was jeden Unterschied austilgen und den Proceß zum Werden unmöglich machen würde), sondern darin fand, daß das Nichts noch das Seyn, aber als Gedanke, als absolute Abstraktion und Negation seiner selbst sey.

A. Vera hängt noch strenger den Lehren Hegel's an, die Hauptwerke seines Meisters wurden von ihm ins Französische übersetzt und mit Commentaren begleitet. Auch eigen

Schriften hat er in hegelschem Sinne meist in fremder Sprache verfaßt.

Den hegelschen Ansichten huldigt unter Anderen auch F. Fiorentino, welcher einen Saggio Storico sulla filosofia greca (1862) mit großer Geschicktheit und gefälliger Schreibart, nebst kleineren Schriften, verfaßt hat.

S. Corleo (Filosofia universale 1862—63). Das Identitätsprincip ist das einzige, aber zureichende aprioristische Element des Denkens, welches den Begriffen die Nothwendigkeit, der Wissenschaft die Gewißheit und die Genauigkeit verleiht. Von besonderer Wichtigkeit für das System ist der Begriff der Substanz, von dessen Reform die Reform der ganzen Phil. abhängt. Die Substanz ist eine einfache unveränderliche Thätigkeit; alle Vorgänge, alle Veränderungen sind das Resultat der variabelen Verbindungen mehrerer substanziellen Actionen. Die Seele aber ist nicht Resultat, sondern eine einfache Substanz besonderer Natur, einer Vielheit materieller organischer Elemente übergeordnet. Auch die Sittenlehre ist a priori, weil auf der Identität beruhend.

B. Mazzarella (Critica della scienza 1860) prüft die Geschichte der Phil. mit Rücksicht auf das kritische Problem. Das Leben ist der leitende Begriff; es ist Thatsache und Ziel, Subjekt und Objekt zugleich, Princip der Wahrheit und der Teleologie.

A. Conti (Evidenza, amore e fede 1858. — Lezioni sulla storia della fil. 1866) will die christliche Offenbarung mit der Philosophie vereinigen. Das menschliche Bewußtseyn ist nicht allein in sich selbst, sondern mit allen seinen Verhältnissen zu betrachten. Diese Verhältnisse lassen sich auf drei hauptsächliche, nämlich auf das zur Idealität, zur Gesellschaft und zu Gott zurückführen, woraus drei Kriterien der Wahrheit (Evidenz, Liebe und Glaube) hervorgehen; der Zusammenhang dieser Beziehungen, auf spekulative Weise erkannt, bildet die Wissenschaft.

Es giebt nur eine Philosophie, nämlich die christliche oder

orthodoxe, welche in Uebereinstimmung mit den geoff
Wahrheiten sich in wunderbarem Zusammenhange unte
neuen Entwickelungen, aber im Wesentlichen sich selb
durch die Geschichte hinzieht. Eine heterodoxe dagegen
nicht, sondern es giebt Systeme, Sekten, Schulen,
einander bekämpfen und keine Wahrheit, auch nicht
Menschen wesentlichste bestehen lassen.

Endlich sind noch zwei seit kurzem in Italien ersc
philosophische Zeitschriften zu erwähnen: Il Gerdil, p
settim. relig. fil. istor. letter. redatto da una società
fessori et dottori dell' università di Torino; — Il
dei filosofi italiani, zuerst in Neapel von P. Milc
in Turin von Prof. Alliero herausgegeben, welche
theistisch-spiritualistischer Richtung und im Sinne der
nung zwischen Religion und Philosophie arbeiten.

Recensionen.

De la nature humaine par Charles Dollfuss. (Paris, Ger
lière, 1868.)

Eine populäre Darstellung der philosophischen und
logischen Ansichten des Verfassers. Schöne, sehr schöne
wird man in derselben keineswegs vermissen. Namentl
erste Hauptstück (Misères et contradictions de
ture humaine) enthält Muster von Klarheit, Bündig
Wahrheit*). Auch die Aphorismen (Réflexions divers
Ende des Buches enthalten neben vielen unbedeutenden un
manchen guten Gedanken.

Der Raum, welcher uns zur Kritik der Schrift zu

*) Wir protestiren hier aber gegen folgende Stelle dieses Stücks: „
ture sous ses caresses et ses sourires a des abîmes
ensevelit notre bonheur; elle est femme, douce et p
mobile, pleine de retours et d'imprèvu; Bien fol qui
Verf. hat hier wahrscheinlich wohl nur an eine leichtsinnige fr
Dirne gedacht!!

den ist, gestattet uns leider nicht etliche schöne Stellen aus der Schrift anzuführen. Statt dessen begnügen wir uns damit die ganze Schrift zum Lesen zu empfehlen.

Dagegen werden wir uns einige Fehler der Schrift etwas näher betrachten, und zwar nicht in der Absicht, die Verbreitung derselben zu hindern, sondern darum, weil diese Fehler die gewöhnlichen der philosophischen Literatur sind und also mancher Schriftsteller mit der Hervorhebung derselben sich sein Urtheil bilden dürfte. Zuerst etwas über Stylfehler. Die Schrift von Dollfus veranlaßt mich wieder zu der Bemerkung wie nöthig es ist, daß man für die Interpunction in der Sprache feste logische Regeln aufstelle. Auch bei D. nämlich suche ich vergeblich nach einem Leitfaden beim Gebrauch von Komma, Semikolon, Kolon und Punct. Zum Beispiel.

S. 166: Le boire, le manger, le dormir sont essentiels au corps, et lui sont nécessaires: l'homme ne peut les négliger volontairement sans attenter à son existence qu'il doit conserver, les droits de son corps sont des devoirs pour sa volonté; à moins de prècher le suicide, personne n' en disconviendra. Mais où finit l'usage commence l'abus, avec l'abus l'erreur ou la faute.“ Warum ist die Interpunction dieses Satzes dergestalt, daß ein Kolon hinter das Wort „nécessaires“, ein Komma hinter „conserver“, ein Semikolon hinter „volonté“ und ein Punct hinter „disconviendra“ steht???

Ein anderer Fehler ist der, daß auch Herr D. den Mißbrauch mit dem Pronomen relativum nicht vermieden hat. Ein Beispiel aus vielen. S. 87 lese ich: Les lois de la raison sont supérieures à l'individu, qui ne les a pas créé, qu'elles ont créé au contraire et qu'elles soutiennent.“

Das „qui“ ist hier m. E. nicht passend. Die Sache nämlich ist folgende. Das Pronomen relativum dient uns zum Determiniren. Nun ist die Absicht des Verfassers gar nicht,

das Individuum, von welchem er redet, näher zu bestimme
will nicht sagen: jenes Individuum was die Gesetze n
schaffen hat in Gegenüberstellung von jenem Individuu
dieselben wohl geschaffen hat. Nein der Satz qui ne les
créés enthält einen neuen Gedanken. Er sollte daher
selbst stehen, und mit dem Ausdruck des vorhergehend
dankens gehörig verbunden seyn. Also: Les lois
raison sont supérieures à l'individu. Car l
vidu ne les a créé, non ce sont elles qu
créé l'individu. Und jetzt über andere Arten von F

1) Originalität ist nicht das Wort der heutigen franz
Denker. Insofern ist Herr Dollfus seiner Heimath ge
blieben. Wenigstens begegnete ich in seinem Buche sehr
gem, das ich nicht in nicht-französischen Büchern gelesen
Einen Vorwurf nun will ich hieraus dem Verfasser nicht
Denn die fremde Philosophie in Frankreich zu populari
ein Verdienst. Und hat jemand dieses Verdienst, so br
nicht obendrein Original zu seyn. Was ich aber gern
hätte ist, daß der Herr Verfasser der Leistungen seiner
ger öfter Erwähnung gethan hätte als er es gethan*).
französische Publicum möchte sonst meinen, überall wo H
keine Autorität erwähnt, sey er als Schöpfer thätig.

Ein schlimmerer Fehler vom Verf. ist, daß seine
mentationen öfter an mangelhafter Logik leiden.

Beispiele:

S. 38: „Il n'y a que le corps animé qui soit
chacun le reconnait; chacun reconnait donc que la
l'âme sont une même chose.“

Das klingt wie wenn man sagte: „eine Locomot
wegt sich nur wenn sie Dampf enthält. Ergo sind
und Bewegung ein und dasselbe.“

„S. 42: Le moi n' existe pas dans l'âme,

*) Z. B. S. 71 hätte ich gern Herbart, S. 37 und 50 auch ger
v. Fichte erwähnt gesehen.

que le moi est la conscience qu'une âme a d'elle même."

Diese Argumentation ist ziemlich nichtssagend aber wenigstens nicht unlogisch. Nun aber weiter: „l'âme en revanche existe dans le moi, puisque la conscience qu'elle possède d'elle (de soi? Ref.) nait, augmente, diminue, s'elève, abaisse et peut desparaître entièrement."

Welch ein Schluß!

Dergleichen Beispiele könnten wir eine Menge anführen.

Ein anderer Fehler des Verfassers — er theilt ihn mit manchem Denker — ist, daß er sich nicht immer genaue Rechenschaft giebt von dem Sinne der Wörter die er gebraucht. So hängt oft alles an Worten wie: „conscience", „l'infini"*), „l'âme", „la raison", „le mal", „le bien", „l'univers", ohne daß er vorher genau angegeben hat was er darunter versteht. Und in seinen Definitionen ist er oft ungenau oft willkürlich. Zum Beispiel:

S. 25 wird das Leben so definirt: „la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort." Freilich! das Leben ist das Gegentheil des Todes. Das weiß jedermann. Ist das nun aber eine Definition?

S. 45: Croire par procuration d'autrui, c'est être catholique.......... Le protestantisme, au contraire, est la conscience libre, qui ne connait d'autre autorité que sa propre loi, d'autre croyance que celle qu'elle engendre de son propre fonds... Nach dieser Definition also wären Luther und Calvin keine Protestanten! Das nenne ich aber Wortverdrehung.

---

*) S. 69 lese ich: „Hègel a fait un contre-sens, lorsqu'il a dit que l'infini se déroue et devient. L'infini ne peut devenir, il est.

Nein nicht Hegel, Herr Dollfus — meine ich — macht einen contresens. L'infini — so doch scheint mir — muß nothwendig werden. Denn wäre es stetig so wäre es nicht fini und kein infini!

Auch manche Behauptung des Verfassers trägt das Gepräge der Willkühr. Ueber die Natur Gottes z. B. werden vom Verf. Dinge ausgesagt die beweisen, daß er über diesen Gegenstand gar nicht mehr weiß als Andere. Und S. 77 lesen wir: l'univers est d'un seul tenant: une solution de continuité entre ses parties, dans le temps ou dans l'espace, d'un seul coup rompent la chaine." Woher weiß Herr D., daß das Universum „d'un seul tenant" ist? Warum wäre es unmöglich, daß das Universum zwei oder mehrere von einander unabhängige Theile enthielte? Das ist wenigstens gewiß, daß die Pleiaden von unserer Erde ziemlich unabhängig sind!

Ueberhaupt fehlt in den Ansichten des Verfassers die nöthige Klarhei

S. 145 ist ihm das individuelle Gewissen das Kriterium von gut und böse; S. 83 dagegen behauptet er, der Unterschied zwischen gut und übel werde wegfallen wenn Gott der Urheber aller Dinge war.

S. 37 ist ihm Gott „l'unité de l'univers." S. 152 dagegen heißt es; „Dieu est sans affinité avec le mal, il est l'opposé du mal," und S. 153: „Dieu exclut le mal et le bien vient de Dieu." Oefters verliert Verf. sich in Paradoxen, ja, in völligen Bombast.

Bombastisch z. B. nenne ich Ausdrücke wie diese:

„Nous sentons que Dieu n'est pas dans le mal." Hat keinen Sinn. Wie kann man das fühlen? Man fühlt es nicht, sondern man nimmt es an oder verwirft es je nach dem Sinne in welchem man das Wort „Gott" faßt.

Bombastisch auch sind Ausdrücke wie diese: „Qui serait né vertueux ne le serait pas.

Ne serait pas quoi? Vertueux vielleicht? Das ist aber Unsinn. Verf. will vermuthlich sagen daß es keine angeborne Tugend giebt. Dieses aber geben wir ihm nicht zu.

S. 51. L'homme ne peut penser sans cerveau: s'il le pouvait il n'en aurait point (!!! Ref.)

Bombastisch ist des Verf.'s Polemik gegen den Materialismus S. 53 u. fgl. Hier z. B. lesen wir:

Puisqu'il existe des facultés et des besoins qui ne peuvent se rapporter au corps, il faut qu'il y ait quelque chose de différent du corps à quoi ces facultés et ces besoins correspondent. Serait-ce le carbone, l'azote ou loxygène qui aspirent en moi à la justice, à la raison, à la beauté? Serait-ce le composé de tout cela, et d'autres éléments encore, autant que la chimie en pourra trouver comme résidu de l'organisme au fond de son creuset, qui désire la possession de ces biens invisibles et de pur esprit? Le besoin de science, de beauté, de justice ne peut s'attribuer à aucun organe corporel; encore moins le besoin de perfection dans la science, dans la beauté, dans la justice — le besoin de l'infini*).

Mit Ausrufen wie „serait ce le carbone, l'azote ou l'oxygène etc. ist hier nichts gewonnen. Denn der Materialist wird dagegen seinerseits ausrufen können: C'est bien le carbone, l'azote etc.! und so kommen wir nicht weiter.

S. 54 sagt der Verf.: „Dans le suicide le corps ne se tue pas lui même, c'est l'âme qui le tue; s'il n'y avait pas d'âme, comment le suicide serait-il possible? Le suicide est une démonstration sans replique de l'existence de l'âme.

Das heißt streiten gegen Windmühlen. Denn niemand hat je behauptet, daß es keine Seele gebe die Selbstmord wollen könne. Nein, das Verhältniß zwischen Seele und Körper, daß ist die Frage und darüber sagt die Möglichkeit des Selbstmordes nichts aus.

Und was soll man sagen zu dieser Argumentation gegen den Atheismus S. 93.

Raison ou hasard, ordre ou chaos, il faut opter. L'atée ne peut se prononcer que pour le hasard, il ne peut affirmer que le chaos. S' il est

---

*) Was ist das: le besoin de l'infini?

admet des lois, il est perdu.... etc. etc. Also, sobald man Gesetze in der Natur erkennt ist man kein Atheist. Freilich wenn man ein Complex von Gesetzen Gott nennt. Das ist aber ganz gegen den Sprachgebrauch. Denn das Wort „Gott" setzt ein Wesen mit Selbstbewußtseyn voraus.

Dergleichen Reden wie der Verf. wider Materialismus und Atheismus führt, sind keine Argumentationen. Es sind Advokatenkniffe!

Warum muß man doch immer schreiben, dicke*) Bücher schreiben, auch wenn man nichts werthvolles zu sagen hat? Warum soviel Widerlegen, auch wenn Gründe fehlen? Bedenken wir doch, daß es viel vortheilhafter ist, gegen eine Richtung die man verderblich achtet, gar keine, als dagegen schwache Gründe anzuführen. Was Paradoxen und Bombast betrifft, wird vielleicht mancher Schriftsteller Herrn Dollfus freisprechen mit der Bemerkung, daß ein großes Publikum dergleichen liebe und das Honorar dafür gegeben wird. Auf eine solche Vertheidigung habe ich allerdings wenig zu erwidern. Denn vielen Autoren ist es doch nur die Hauptsache, dem Publikum zu gefallen und Honorar zu erhalten.

Auch des Verfassers Argumentation gegen den Supranaturalismus appellirt mehr an die Einbildung wie an den Verstand und ist m. E. ziemlich schwach. Sonst ist der religionsphilosophische Theil des Buches, ebenso wie die meisten religionsphil. Schriften stärker im Abbrechen als im Aufbauen.

Und beim Versuch um eine Moral zu construiren ist Verf. auch nicht glücklich. Man beachte z. B. folgende Stellen.

Ce qui unit les hommes est juste, ce qui les éclaire est vrai, ce qui les elève est beau; ce qui les unit, les éclaire et les elève est bien."

---

*) „Il en est des livres comme des nez, sagt der Verf S. 354; la plupart sont ou trop longs ou trop courts." Wir gestehen, daß wir selten oder nie Gelegenheit gefunden haben, über Kürze eines Buches zu klagen. Jedenfalls hat das Buch von Herrn Dollfus gar nicht durch Kürze gefehlt. Uebrigens finden wir den Vergleich zwischen Büchern und Nasen ziemlich abgeschmackt.

Das ist m. E. nichtssagende Tautologie.

S. 163: „Tout ce qui est bien est rationel, tout ce qui est bien est logique, et se justifie logiquement.“

Das ist nicht wahr. Die Gründe der Moral haben mit der Logik nichts zu thun. Man kann durch Logik darthun ob zwei Sätze sich vertragen oder nicht. Aber man kann nie durch Logik ermitteln, ob etwas in letzter Instanz gut oder übel ist.

S. 103: Chaque être a le droit d'etre égoiste jusqu'à la limite où sa volonté se heurte à l'existence de l'espèce etc.

Welch hohe Moral! Gesetzt, jemand schlüge aus Egoismus Herrn Dollfus todt. Die Existenz des Menschengeschlechtes würde wohl nicht dadurch gefährdet werden. Ist es darum erlaubt einen Menschen zu ermorden?

Sehr erfreut dagegen hat uns (S. 96) die Rede wider die Lüge. Denn es ist wirklich mehr als Zeit — namentlich in Frankreich — diesen Mißbrauch kräftig zu bekämpfen. Es ist entsetzlich welch eine Rolle die Lüge in unserer Gesellschaft spielt!

Wir hoffen nur, daß Herr Dollfus — bei Philosophen muß man auf dergleichen immer gefaßt seyn — den Sinn des Wortes Lüge nicht verändert hat. Und wir bemerken hier — ganz im Allgemeinen — daß die erste Bedingung um die Lüge zu bekämpfen diese ist: sich selbst ganz des Lügens*) zu enthalten.

Sollte es dem Verf. gelingen in seiner Heimath die Liebe zur Wahrhaftigkeit und den Abscheu vor Intrigue zu beleben, so würde er eines weit schönern Lorbeerkranzes sich würdig machen, als den er durch seine Raisonnements über das Daseyn Gottes und seine Polemik gegen den Supranaturalismus je wird gewinnen können.

Soden am Taunus, 7. Juli 1868.

F. A. Hartsen.

---

*) Unter Lüge verstehe ich nicht bloß mit Bewußtseyn die Unwahrheit sprechen, sondern jedes Irreführen von Andern, sey es durch doppelsinnigen Ausdruck, durch Wortverdrehung u. dgl.

Sight and Touch: an Attempt to disprove the Receive[d]
keleian) Theory of Vision. By Thomas K. Abbot, M. A
and Tutor of Trinity College, Dublin. London, Longman Green,

Die Frage, welche dieser „Versuch" behandelt,
größter physiologischer und psychologischer Wichtigkeit,
nicht unmittelbar, so doch in den Consequenzen, die a
Beantwortung hängen. Der Verf. erörtert sie mit eben
ßem Scharfsinn als gründlicher Kenntniß des psychologisch
physiologischen Materials, das dabei in Betracht kommt.
mentlich freuen wir uns, constatiren zu können, daß e
nur die englischen, sondern auch die deutschen, physiolo
wie philosophischen Werke, welche für die Entscheidu
Frage von Bedeutung sind, nicht bloß kennt, sondern
fältig studirt hat. Seine Schrift verdient daher in jeder
hung eine eingehende Beachtung.

Berkeley's Theorie der Gesichtsperceptionen, welche de
bekämpft, weil sie noch immer von den bedeutendsten eng
Philosophen der Gegenwart, von Mill, Bain, Mansel
im Wesentlichen adoptirt ist, geht bekanntlich dahin, d
zwar wohl meinen, nicht nur die Farbe, sondern auch
gur, den Umfang, die Aeußerlichkeit und die Entfernung
Gegenstands, z. B. einer Orange, zu sehen, daß mir e
der That nur die Farbe derselben sehen, indem Figur,
dehnung, Entfernung rc. Perceptionen des Tastsinns seyen
che so constant mit den Gesichtsperceptionen associirt ers
und in sie so unmittelbar, sicher und rasch eingemisch
übertragen (suggested) werden, daß wir sie fälschlich fü
jecte desselben Sinnes nehmen. Es sey eben nur ein M
ständniß vorauszusetzen, daß wir denselben Gegenstand
und tasten (fühlen): Figur, Umfang rc. einer Orange seh
in Wahrheit nur in dem Sinne, in welchem man sagen
daß wir Aerger oder Scham in den Blicken eines Mensch
hen. — Der Verf. bestreitet diese Theorie, indem er zu
nachzuweisen sucht, daß der Tastsinn uns die Vorstellunge
Figur, Ausdehnung, Entfernung, nicht liefere und zu

vermöge, daß also von einer Uebertragung dieser Perceptionen in die Gesichtsperceptionen nicht die Rede seyn könne; indem er weiter zeigt, daß das Auge, seiner organischen Construction nach, vorzugsweise geeignet sey, uns jene Perceptionen zu vermitteln; und indem er endlich darzuthun sucht, daß wir in der That nicht bloß Farben, sondern auch die Gestalt, Ausdehnung und Entfernung der Gegenstände „unmittelbar sehen".

Soll die Frage genau und gründlich erörtert werden, so ist vor Allem wohl zu unterscheiden 1) zwischen einer Flächen- und einer Körper-Figur oder zwischen Figuren von nur zwei und Figuren von drei Dimensionen; 2) zwischen Ausdehnung und Größe oder Umfang, d. h. zwischen Ausdehnung überhaupt und Ausdehnung von einem bestimmten Maaße; und 3) zwischen Entfernung und Aeußerlichkeit. Denn wir können eine Figur nach zwei Dimensionen deutlich percipiren, ohne von ihrer dritten Dimension Kunde zu erhalten; wir können die Ausdehnung eines Gegenstandes bemerken ohne von dem Maaße (Größe oder Umfang) desselben eine Vorstellung zu haben; und wir können uns auf das bestimmteste bewußt seyn, daß ein Gegenstand sich außer uns befinde, ohne von der Entfernung desselben (und deren Größe) die geringste Kenntniß zu haben. Der Verf. weist zwar selbst auf diese Unterschiede hin; aber er hält sie nicht streng genug fest und beachtet nicht genau genug ihre Bedeutung für die Entscheidung des Streits, um den es sich handelt.

Gleichwohl wird jeder Urtheilsfähige dem Verf. in dem ersten Theile seiner Erörterungen vollkommen beistimmen. Er zeigt in der That m. E. unwiderleglich, wie oberflächlich und unhaltbar die Erklärungen Mill's, Bain's und der physiologischen Materialisten ihres Schlags sind sowohl von der Thatsache, daß wir mit zwei Augen doch nur einfach sehen, wie von der Entstehung unsrer Raumvorstellungen, die sie mit Berkeley ohne weiteres einer „Coalition" von Gesichts-, Tast- und Muskelempfindungen zuschreiben, ohne dargethan zu haben, wie die bloße Empfindung eines Widerstandes oder Drucks, — worin

allein die Tastempfindung besteht, — oder das s. g. Muskelgefühl, — das an sich gar keine Beziehung nach außen hat, sondern eine bloße Empfindung innerhalb unserer Gliedmaßen ist, — die Entstehung unserer Vorstellungen von Gestalt, Ausdehnung, Entfernung unmittelbar und durch sich allein bewirken könne, wenn wir diese Vorstellungen nicht schon durch anderweitige Vermittelung gewonnen haben.

Diesen Gegnern gegenüber hat der Verf. m. E. vollkommen Recht. Aber er geht zu weit, wenn er (S. 80) behauptet, daß das Gesicht „der einzige Sinn sey, welcher der Natur seines Organs gemäß die Vorstellung von Ausdehnung veranlassen müsse." In Wahrheit führt auch der Tastsinn diese Vorstellung herbei, und der Blindgeborene verdankt sie nur dem Tastsinne. Er selbst bemerkt ja (S. 65), daß wenn mehrere sensible Punkte der Haut zugleich gereizt werden und die damit entstehenden Empfindungen ähnlich und doch zugleich unterschiedlich (distinct) seyen, sie als außer einander percipirt werden und daher die Vorstellung der Ausdehnung als die Bedingung ihrer Distinction involviren. Damit erkennt er selber an, daß auch der Tastsinn diese Vorstellung veranlasse. Allerdings aber „involviren" in dem angegebenen Falle die unterschiedlichen Tastempfindungen nur die Vorstellung der Ausdehnung, d. h. sie wird nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar von ihnen hervorgerufen; und insofern behält der Verf. wider seine Gegner Recht, indem diese meinen, daß wir die Perception der Ausdehnung unmittelbar durch den Tastsinn und das Muskelgefühl gewinnen. Wenn nämlich mehrere sensible Punkte der Haut gleichzeitig gereizt werden, etwa durch eine ebene polirte Platte die unsre ganze Hand bedeckt, so empfinden wir nicht nur den Druck in den verschiedenen Fingern und Theilen der Hand, sondern wir unterscheiden diese Druckempfindungen auch von einander, obwohl sie an sich einander vollkommen ähnlich sind. Nur mittelst dieser Unterscheidung entsteht uns die Vorstellung der Ausdehnung. Denn eben damit, daß wir die Druckempfindungen in den einzelnen Theilen der Hand von ein-

ander unterscheiden, fassen wir sie nothwendig als außer oder neben einander, und übertragen dieß Nebeneinander auf das äußere Agens (Object), auf das wir unwillkührlich, naturgemäß, alle unsere Sinnesempfindungen beziehen. Und eben damit entsteht uns die Vorstellung (Perception) der Ausdehnung. Denn alle Ausdehnung ist für uns nur das — continuirliche oder discontinuirliche — Nebeneinander von Punkten: wo wir nicht noch wenigstens zwei Punkte von einander zu unterscheiden vermögen, da schwindet die Vorstellung der Ausdehnung und der s. g. mathematische Punkt tritt an ihre Stelle, d. h. das Object erscheint uns unausgedehnt, obwohl wir bei genauerer Betrachtung anerkennen müssen, daß das schlechthin Ausdehnungslose unvorstellbar ist und auch der mathematische Punkt in Wahrheit nur das absolute Minimum von Ausdehnung bezeichnet. — Wir werden sehen, daß es mit der durch den Gesichtssinn gewonnenen Vorstellung von Ausdehnung ganz ähnlich sich verhält. Zunächst ergiebt sich so viel zur Evidenz, daß die Behauptung Platner's — welcher der Verf. beistimmt — „der Blindgeborene besitze gar keine Kenntniß vom äußern Raum und localer Trennung und wisse sogar von dem Außereinander-Seyn der Dinge nichts," in dieser Allgemeinheit sicherlich falsch ist. Abgesehen davon, daß der Blindgeborne schon in und mit dem Bewußtseyn, daß er nicht allein in der Welt existirt, sondern außer und neben ihm noch andere Wesen bestehen, nothwendig die Vorstellung des Außereinanders der Dinge hat, gewinnt er ohne Zweifel auf die angegebene Weise mit Hülfe des Tastsinns auch die Vorstellung der Ausdehnung, resp. Entfernung der Dinge, — wie ja auch die Erfahrung zur Genüge bezeugt. Und nur so viel läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß jene Vorstellungen bei ihm viel undeutlicher und unsicherer seyn werden als bei dem Sehenden.

Was den zweiten Theil der Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, betrifft, so hat er seinen Gegnern gegenüber auch darin vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß das Auge seiner Organisation nach weit geeigneter und befähigter sey, die

Perceptionen von Figur, Ausdehnung, Größe, Entfernung zu vermitteln, als der Tastsinn und das s. g. Muskelgefühl. Er beweist diesen Satz durch eine genaue, von der gründlichsten Kenntniß zeugende Analyse der physiologischen Thatsachen und Ergebnisse über die organische Einrichtung des Auges und die Functionen seiner Theile, und erörtert dabei ebenso scharfsinnig als gründlich nicht nur das s. g. Accomodationsvermögen, die Betheiligung der Bewegungsmuskeln rc., sondern auch die Probleme, über deren Lösung die Physiologen vom Fach noch nicht einig sind. Wir können seinen Gegnern nur den Rath ertheilen, diese Erörterungen wie seine Bemerkungen über den Tastsinn und das Muskelgefühl sorgfältig zu beherzigen: sie werden dadurch hoffentlich die Ueberzeugung gewinnen, daß Tastsinn, Muskelgefühl und Muskelbewegung nur untergeordnete Mittel sind zur Hervorbringung unsrer Raumvorstellung überhaupt wie der Perceptionen von Figur, Ausdehnung, Entfernung rc.

Dennoch kann ich dem Verf. in der Hauptsache oder in dem Punkte, auf den es ihm, wie es scheint, vorzugsweise ankommt, nur sehr bedingter Weise beistimmen. Er behauptet wiederholentlich, daß wir nicht bloß Licht und Farben, sondern auch die Gestalt, die Ausdehnung (und zwar in allen 3 Dimensionen) und die Entfernung der Dinge „unmittelbar" sehen. Aber zunächst ist diese Behauptung damit noch nicht erwiesen, daß der Tastsinn, das Muskelgefühl und die Muskelbewegungen uns jene Perceptionen nicht, wie Berkeley und seine Nachfolger wollen, unmittelbar liefern, noch damit, daß das Auge seiner Organisation nach vorzugsweise befähigt ist, uns zu ihnen zu verhelfen. So richtig es ist, daß beim Sehen von Figur, Ausdehnung rc. keine Coalition oder Suggestion von Perceptionen des Tastsinns stattfindet und stattfinden kann; und so gewiß es ist, daß die Perception der Entfernung nicht vom Tastsinn ausgeht und in die Gesichtsperception nur übertragen wird, — so folgt daraus doch keineswegs, daß wir Figur, Ausdehnung, Entfernung „unmittelbar" percipiren.

Die Thatsache, daß wir „unmittelbar nur Lichterscheinun-

gen, Farben sehen, d. h. daß die Retina und der Nervus opticus nur von Lichtstrahlen (Aetherwellen) afficirt wird und nur Lichterscheinungen vermittelt, steht physiologisch so fest, daß kein Räsonnement sie zu erschüttern vermag. Andrerseits indeß ist es eine ebenso feststehende Thatsache, daß wir nicht bloß Farben, sondern auch die Gestalt, die Ausdehnung (den Umfang) und die Entfernung der Dinge unmittelbar zu sehen glauben, d. h. daß wir nicht nur von der angeblichen Coalition der Gesichts- mit Tast- und Muskel-Perceptionen nichts merken, sondern auch, nachdem wir von dieser Hypothese Kenntniß erhalten haben und absichtlich unsere Aufmerksamkeit auf diese Coalition, resp. auf andere vermittelnde Elemente richten, es doch unserm Bewußtseyn fortwährend so erscheint als ob wir Figur, Ausdehnung, Entfernung „unmittelbar" durch der Gesichtssinn percipirten. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? — Offenbar nicht auf dem Wege, den der Verf. eingeschlagen. Denn selbst wenn sich nachweisen ließe, daß das Auge nicht nur besser, sondern allein befähigt sey, uns zu jenen Perceptionen zu verhelfen, so wäre doch damit noch nicht erwiesen, daß wir Gestalt, Ausdehnung, Entfernung „unmittelbar" sehen.

Um das Problem — das von größerer psychologischer Wichtigkeit ist als es auf den ersten Blick scheint — auf den Punkt zu stellen, auf dem es m. E. allein zu lösen ist, wird es zweckmäßig seyn, die Perceptionen, um deren Entstehung es sich handelt, einzeln jede für sich in Betracht zu ziehen, weil sie, wie sich zeigen wird, nicht auf völlig gleiche Weise zu Stande kommen. Erörtern wir daher zunächst die Frage: wie gelangen wir zu der Perception (Vorstellung) der Gestalt der Dinge? Diese Perception kommt schon darum nothwendig zuerst in Frage, weil wir sie zuerst, früher, gewonnen haben müssen, ehe wir die Ausdehnung (Größe — Umfang) und die Entfernung irgend eines Objects zu percipiren vermögen. Denn eine unbegrenzte, grenzenlose Ausdehnung vermögen wir überhaupt nicht vorzustellen, jedenfalls nicht zu percipiren; eine begrenzte Ausdehnung ist aber eben eine Figur: die Dinge müssen

also erst Gestalt für uns gewonnen haben, ehe wir ihre Ausdehnung als solche zu percipiren oder uns vorstellig zu machen vermögen. Und um die Entfernung zweier Dinge zu percipiren, müssen wir nothwendig erst die Dinge selbst, welche entfernt sind, percipirt haben: Entfernung rein als solche wäre eben nur leere grenzenlose Ausdehnung. Nun erhellet zuvörderst von selbst, daß wir die Gestaltung der Dinge nur sehen und sehen können, wenn und weil die Dinge verschieden beleuchtet und gefärbt erscheinen. Bei völlig gleichmäßiger Färbung z. B. im Blau des Himmels, sehen wir daher keine Umrisse; das hellere Licht der Sonne überglänzt dergestalt das Licht der Sterne, daß wir letztere, obwohl sie bei Tage so hell scheinen wie bei Nacht, nicht sehen (weil ihr Sonderlicht zu schwach ist, um vom Licht der Sonne unterschieden werden zu können); und aus demselben Grunde sehen wir bei völliger Dunkelheit nichts von den vorhandenen Gegenständen, sondern haben nur die Gesichtsperception von Schwarz, in die wir wohl Grenzen, Umrisse, Figuren beliebig hineinzeichnen, aber nicht sehen. Daraus folgt, daß wir ebenso wenig von den Gegenständen etwas sehen würden, wenn schlechthin Alles gleichmäßig weiß oder roth wäre. Es fragt sich mithin, ob wir den Unterschied der Farben „unmittelbar" sehen? Offenbar nicht. Denn der rothe und der blaue Lichtstrahl (Lichtreflex) reizt zwar den Augennerv (die Retina) auf verschiedene Weise und wenn die Reizung stark genug ist, entstehen damit verschiedene Gesichtsempfindungen. Aber der Unterschied zwischen Roth und Blau, der Unterschied als solcher, vermag offenbar keinen Reiz, keine Affection der Retina hervorzubringen. Denn der Unterschied ist weder Licht noch Farbe, sondern eben der Unterschied zweier Farben von einander, also dasjenige, worin die eine nicht die andere ist. Den Unterschied also sehen wir nicht in demselben Sinne, in welchem wir die Farben sehen. Wir percipiren ihn vielmehr nur, wenn und indem wir selber die beiden Farben von einander unterscheiden. Das thun wir unwillkührlich und unbewußt (— weil die Seele von Natur den Trieb in sich trägt, Perceptio-

nen, Vorstellungen zu gewinnen und zum Bewußtseyn zu kommen, und weil dieser Trieb ihr Unterscheidungsvermögen unmittelbar zur Thätigkeit anregt). In und mit diesem Acte kommt uns der Unterschied zum Bewußtseyn und zwar als eine Perception, d. h. als ein Objectives, weil er in der That ein Objectives ist: denn die blaue Gesichtsempfindung (Nervenreizung) ist ja nicht etwa bloß für uns oder durch uns und unser Thun, sondern an sich, objectiv, eine andere als die rothe. Nachdem wir daher die eine Farbe von der andern und weiter die Gränzlinien, an denen die eine Farbe aufhört und die andere anfängt, und damit die Umrisse (Umgränzung) derselben unterschieden haben — was wir immer nur mit Hilfe der Gesichtsempfindungen, weil mittelst des Anblicks der erscheinenden Farben thun, — sehen wir dann auch die gemachten Unterschiede, d. h. wir percipiren sie mittelst des Gesichtssinns als Gesichtserscheinungen, weil sie eben in der That zugleich objectiv unterschiedene Gesichtsempfindungen und Nervenaffectionen sind. Gleichwohl aber percipiren wir sie nicht „unmittelbar", sondern nur infolge jenes Acts der Unterscheidung, also mittelbar. Von dem Acte der Unterscheidung — ob wir genau und sorgfältig oder flüchtig und ungenau unterscheiden, — hängt daher auch die Beschaffenheit, die Bestimmtheit, Deutlichkeit unsrer Perceptionen ab. Daß wir gleichwohl von dem Act der Unterscheidung allermeist kein Bewußtseyn haben und daher glauben, die Gestalt der Dinge unmittelbar wahrzunehmen, erklärt sich einfach daraus, daß wir ihn gemeinhin, bei den nach Art und Gattung uns längst bekannten Dingen, mit blitzartiger Geschwindigkeit vollziehen, daß er bei den uns individuell bekannten Einzeldingen gar nicht eintritt, sondern durch die Erinnerung, das Wiedererkennen ersetzt wird, und daß uns überhaupt die Acte unsrer seelischen Thätigkeit nur zum Bewußtseyn kommen, wenn wir — willkührlich oder unwillkührlich — unsre Aufmerksamkeit auf sie richten. In denjenigen Fällen dagegen, in denen das Unterscheiden nicht so rasch und leicht von Statten geht, bedarf es

nur einer flüchtigen Sebstbeobachtung, um uns zu überzeugen, daß in der That die Perception von Gestalt und Figur nur durch einen Act der Unterscheidung zu Stande kommt. Wenn uns z. B. eine Arabeske oder ein Muster mit sehr feinen, verschlungenen, complicirten Umrissen und Desseins gezeigt wird, so erkennen wir die einzelnen Figuren, aus denen es componirt ist, nicht auf den ersten Blick, sondern müssen die einzelnen Linien genau und sorgfältig mit dem Blick verfolgen und auseinanderhalten, weil wir sie sonst nicht unterscheiden könnten, und dabei kommt es uns dann — infolge der Mühe, die uns das Unterscheiden macht, — auch meist zum Bewußtseyn, daß wir unterscheiden und nur infolge davon die Figuren percipiren. Das neugeborne Kind, das (nach den Beobachtungen und Experimenten von Kußmaul) in den ersten 12—14 Wochen noch nicht unterscheidet, fixirt deshalb auch die Gegenstände noch nicht und percipirt daher ohne Zweifel noch keine Figuren. Die Blindgebornen, welche durch Operation von ihrer Blindheit geheilt wurden, konnten ohne Ausnahme die Gestalten der Dinge anfänglich nicht erkennen, sondern verwechselten eine Kugel mit einem Kubus und wußten überhaupt nicht zu sagen, was sie sahen, — keineswegs darum, weil sie nicht ganz dieselben Gesichtsempfindungen gehabt hätten wie später und wie jeder Gesunde, auch nicht darum, weil wir Gestalt und Figur überhaupt nicht mittelst des Auges zu percipiren vermöchten, sondern einfach darum, weil ihr Unterscheidungsvermögen in Betreff der Farben noch schwach und ungeübt war oder was dasselbe ist, weil sie die Gesichtsempfindungen noch nicht von einander zu unterscheiden und mit den ihnen geläufigen Perceptionen des Tastsinnes zu vergleichen gelernt hatten. Denn auch das Unterscheiden und Vergleichen muß, in jedem Gebiete, gelernt werden, — ein Satz, der daraus mit Nothwendigkeit folgt, daß wir durch Uebung und sorgfältige Wiederholung unser Unterscheidungsvermögen in jedem Gebiete bedeutend erhöhen, verschärfen und verfeinern können und infolge davon Dinge wahrnehmen, die dem Ungeübten völlig entgehen. —

Es versteht sich von selbst, daß nicht bloß die Gesichtsperceptionen von dem Acte der Unterscheidung und der Art, wie er ausgeübt wird, abhängig sind, sondern daß auch die Perceptionen des Tastsinns an dieselbe Bedingung gebunden sind. Auch mittelst des Tastsinns, resp. des Muskelgefühls und der Muskelbewegung gewinnen wir keineswegs unmittelbar Kenntniß von der Gestalt der berührten Dinge, sondern es ist im Gegentheil ein viel genaueres und häufiger wiederholtes Unterscheiden und Vergleichen erforderlich, um uns zu dieser Perception zu verhelfen, und doch wird dieselbe, wenn nicht vom Auge unterstützt, stets viel unbestimmter und undeutlicher seyn als die Gesichtsperception. Auch bildet sich das Kind ohne Zweifel viel früher mittelst des Auges seine Vorstellungen von der Gestalt der Dinge, ehe es sie mittelst des Tastsinns gewinnt und beide mit einander combinirt. Dieß Combiniren setzt wiederum ein Unterscheiden und Vergleichen voraus. Die Tast- und Gesichtsperceptionen von der Gestalt der Dinge sind keineswegs gleich, identisch, sondern nur — mehr oder minder — ähnlich; das folgt schon daraus, daß die Gesichts- und die Tast-Empfindungen, auf denen doch die beiderlei Perceptionen beruhen, an sich so weit von einander differiren, daß nicht einmal von Aehnlichkeit zwischen ihnen die Rede seyn kann. Kein Wunder daher, daß die geheilten Blindgebornen die durch den Tastsinn ihnen bekannten Gegenstände, als sie dieselben sahen, nicht sogleich wieder erkannten, sondern nur sehr allmälig — durch wiederholtes Unterscheiden und Vergleichen — von der Identität derselben sich überzeugten. Was vom Gesichts- und Tastsinn und den durch sie gewonnenen Perceptionen gilt, gilt gleichermaßen von allen Sinnen und Sinnesperceptionen, ja eine tiefer gehende Untersuchung ergiebt, daß *alle* unsre Vorstellungen, der *gesammte* Inhalt unseres Bewußtseyns auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, und nur mittelst ihrer die Sinnesempfindungen zu Vorstellungen werden und uns zum Bewußtseyn kommen. Dieß glaube ich in meiner Psychologie (S. 292 ff.) durch

eine große Reihe von Thatsachen zur Evidenz dargethan zu haben; hier muß ich mich begnügen, darauf zu verweisen.

Was nun 2) die Perception (Vorstellung) der Ausdehnung betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß wir auch sie nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit gewinnen. Sehen wir näher zu, was wir unter Ausdehnung oder einem ausgedehnten Gegenstande verstehen, so werden wir finden, daß für uns alle Ausdehnung in der That nur in dem — continuirlichen oder discontinuirlichen — Nebeneinander von Punkten besteht: darum schwindet uns, wie bemerkt, die Vorstellung von Ausdehnung gänzlich wo wir nicht wenigstens noch 2 Punkte neben einander uns vorzustellen vermögen; darum erscheint uns jede Ausdehnung um so größer, je mehr der Punkte sind, aus deren Nebeneinander sie besteht oder die wir als in ihr enthalten uns vorzustellen vermögen. Ein Nebeneinander von Punkten können wir uns aber nur vorstellig machen, indem wir sie von einander unterscheiden. Dieß Unterscheiden nimmt jedoch unwillkührlich die Form der Bewegung an, indem wir dabei nothwendig von einem Punkt zum andern übergehen, also die Ausdehnung nach den verschiedenen Richtungen hin mit dem Blicke (resp. dem Finger) durchlaufen. Und dieß Ueberblicken oder Durchtasten vollziehen wir meist wiederum mit solcher Geschwindigkeit, daß wir nicht bemerken, daß es ein beständiges Unterscheiden involvirt oder vielmehr selber ein fortlaufendes Unterscheiden ist. Umgekehrt ist mit jedem Acte der Unterscheidung implicite das Neben- oder Außereinander der unterschiedenen Objecte gesetzt. Denn alles Unterscheiden ist zunächst, in seinem ersten Momente, ein Sondern der zu unterscheidenden Objecte: nur nachdem sie von einander gesondert sind, können sie auf einander bezogen, mit einander verglichen und die Punkte (Beziehungen), percipirt werden, in denen das eine nicht das andre (verschieden vom andern) ist. Indem wir zwei Objecte von einander unterscheiden, — mögen sie s. g. Dinge oder unsre eignen Sinnesempfindungen seyn, — fassen wir sie daher nothwendig, wenn auch nur implicite, als außer- und nebeneinander. Mit jedem Acte der

Unterscheidung ist mithin der Raum und resp. die Raumvorstellung gesetzt. Denn der Raum ist eben realiter nichts andres als das allgemeine Außer- und Nebeneinander der Dinge, idealiter nichts andres als die Vorstellung eines solchen Nebeneinander. So gewiß die Dinge viele, unterschiedene sind, so gewiß sind sie außer und neben einander und damit im Raume; denn eben damit ist der Raum als allgemeine Existenzialform der Dinge gegeben. Und weil wir die Dinge als unterschieden vorstellen (percipiren) und vorstellen müssen, — indem sie nur durch Unterscheidung uns vorstellig werden, — stellen wir sie nothwendig als außer und neben einander, d. h. als räumlich vor. Die Raumvorstellung ist daher nicht nur in und mit dem Ursprung und erstem Anfang unsres Vorstellens implicite gegeben, sondern man kann mit Kant sagen, sie sey die „Bedingung" unsres Vorstellens und damit unsres Bewußtseyns, weil wir eben die Objecte nur als außer- und nebeneinander vorzustellen vermögen, weil also all' unser Vorstellen an die Räumlichkeit als Existenzialform der Objecte gebunden ist. Insofern kann die Raum-Vorstellung als ein „apriorischer" Factor unsres „Erkenntnißvermögens" bezeichnet werden. — Sie scheidet sich frühzeitig in die Vorstellung eines ideellen (bloß vorgestellten, subjectiven) und eines reellen (objectiven) Raumes. Denn indem wir (infolge des unbewußt in uns waltenden Causalitäts-Gesetzes) unwillkührlich uns vorstellen und annehmen, daß es Dinge außer uns giebt und daß diese Dinge ebenso außer und neben einander bestehen, wie wir sie als außer und neben einander vorstellen müssen, so nehmen wir auch unwillkührlich an, daß der Raum selber als die allgemeine Existenzialform der Dinge realiter existire, obwohl er offenbar nicht für sich, sondern nur in und mit den Dingen existirt.

Die Apriorität der Raumvorstellung in diesem Sinne, in welchem sie mit jeder Vorstellung (Perception) eines Objects überhaupt implicite gesetzt ist, muß berücksichtigt werden, wenn es sich um die Frage nach der Entstehung unserer Perceptionen von der Ausdehnung der Dinge handelt. Ohne Zweifel perci-

piren wir mittelst des Auges nicht unmittelbar die Ausdehnung als solche, sondern zunächst nur ein Nebeneinander von Farben, und auch dieß nur indem und sofern wie die Farben von einander unterscheiden. Aber dieß Nebeneinander involvirt die Ausdehnung, und darum haben wir mit ihr implicite auch zugleich die Perception (Anschauung) der Ausdehnung, aber nur implicite und daher unbewußt; mit Bewußtseyn oder was dasselbe ist, als Ausdehnung percipiren wir sie erst, wenn und indem wir unsern Blick über die neben einander erscheinenden Farben und deren Umrisse hingleiten lassen, die durchlaufenen Stationen (Punkte) dieser Bewegung aneinander reihen (was ein — wenn auch unbewußtes — Unterscheiden derselben involvirt), und dieß Ueberblicken, diese Bewegung, von den überblickten Farben oder Umrissen unterscheiden. So lange das unmündige Kind diesen Act des Ueberblickens — der indeß nicht nothwendig eine Bewegung der Augen und Augenmuskeln involvirt — noch nicht vollzieht und die Ausdehnung des gesehenen Objects noch nicht von dem Object selber unterscheidet, hat es noch keine Perception (Vorstellung) von Ausdehnung. Und erst wenn es weiter die Ausdehnung des einen Gegenstandes von der Ausdehnung eines andern zu unterscheiden beginnt, gewinnt es die Perception (Vorstellung) von der räumlichen Größe oder vom Umfang der Dinge. Bewegung in dem allgemeinen Sinne, in welchem das bloße Ueberblicken eines Objects unter diesen Begriff gehört, ist sonach allerdings conditio sine qua non der Entstehung auch für die Gesichtsperception der Ausdehnung. Keineswegs aber bedürfen wir zur Bildung derselben des Tastsinnes noch des Muskelgefühls und der Muskelbewegung. Das unmündige Kind gewinnt vielmehr ohne Zweifel viel früher durch das Auge die Vorstellung der Ausgedehntheit der Gegenstände, als es dieselbe mittelst der Empfindungen des Tastsinnes 2c. percipirt. Und wie wenig den geheilten Blinden die Vorstellungen, die sie mittelst des Tastsinnes und der Muskelbewegung von der Ausdehnung der Dinge gewonnen hatten, bei'm Sehen halfen, beweist die übereinstimmend berichtete Thatsache, daß sie anfänglich

Größe und Umfang der Dinge gar nicht zu erkennen vermochten, und daß ihnen dann alle Dinge bei weitem größer erschienen als sie nach der Vorstellung, die sie von ihrer Ausdehnung mittelst des Tastsinns rc. sich gebildet hatten, erwarteten.

Nur zum Sehen der dritten Dimension bedürfen wir allerdings der Beihilfe des Tastsinns und der Muskelbewegung. Der Verf. hat zwar Recht, wenn er behauptet, daß wir auch die dritte Dimension wirklich sehen, d. h. mittelst des Gesichtssinns percipiren, und dabei des Tastsinns rc. nicht bedürfen. Aber er hat sicherlich Unrecht, wenn er geneigt ist, auch in Betreff der ersten Entstehung der Gesichtsperception derselben die Mitwirkung des Tastsinns und Muskelgefühls auszuschließen. Durch das übereinstimmende Zeugniß der geheilten Blinden steht fest, daß ihnen anfänglich alle Gegenstände als völlig flach, die Gesichter der Menschen als durchaus eben, eine Kugel als eine bloße Scheibe u. s. w., erscheinen. Wie sie, so müssen ohne Zweifel wir alle — in erster unbewußter Kindheit — es erst lernen, die dritte Dimension mittelst des Gesichts zu percipiren, d. h. die Bedingungen, Anzeichen und Kriterien, durch welche in den Gesichtsperceptionen die volle Körperlichkeit der gesehenen Gegenstände sich kund giebt, — und welche der Verf. mit dankenswerther Sorgfalt neu erörtert — uns allmälig merken. Haben wir sie erst gemerkt, so sehen wir dann auch die dritte Dimension in demselben Sinne unmittelbar (ohne Beihilfe des Tastsinns rc.), in welchem wir die Figur der Dinge unmittelbar sehen. Aber um jene Bedingungen, Anzeichen rc. kennen zu lernen und merken zu können, müssen wir doch zuvor Kunde davon erhalten haben, daß überhaupt eine dritte Dimension existirt, und da wir diese Kunde durch den Gesichtssinn nicht erhalten, so müssen wir sie anderswoher gewinnen. Hier findet eine Coalition von Gesichtsperceptionen mit Perceptionen des Tastsinns und der Muskelbewegung oder richtiger eine Benutzung dieser zur Bildung jener wirklich statt, eine Coalition, die wenigstens einige Aehnlichkeit hat mit jenen, auf welche

Berkeley und seine Nachfolger fälschlich alle räumlichen Gesichts-
perceptionen zurückführen wollen. —

Was endlich die Perception der **Entfernung** betrifft,
so leuchtet ein, daß wenn wir mittelst des Gesichtssinns ohne
Intervention von Tast- und Muskelperceptionen die Ausdehnung
percipiren, wir in gleicher Weise auch die Entfernung müssen
percipiren können. Denn Entfernung ist Ausdehnung, diejenige
Ausdehnung oder Raumgröße, welche zwischen zwei Objecten
sich befindet und sie von einander trennt. Indem wir die Aus-
dehnung eines Gegenstandes z. B. die Länge einer Linie mittelst
des Gesichts percipiren, percipiren wir zugleich die Entfernung
der beiden Endpunkte der Linie von einander, und so gewiß
wir zu jener Perception nicht der Beihülfe des Tastsinns oder
der Muskelbewegung bedürfen, so gewiß bedürfen wir ihrer auch
nicht zu dieser. Nur „unmittelbar" freilich sehen wir die Ent-
fernung, die immer zunächst Entfernung der Dinge von uns
selbst ist, keineswegs. Unmittelbar vielmehr erscheinen uns die
gesehenen Gegenstände, obwohl ausgedehnt doch nicht entfernt
von unseren Augen, sondern alle gleich nahe zu seyn und unsre
Augen ebenso unmittelbar zu berühren wie die getasteten Gegen-
stände unsere Hand. Dieß ist die übereinstimmende Aussage
der von angeborener Blindheit Geheilten*). Daß die Di
unsre Augen nicht berühren, sondern eben „entfernt" sind, er
ren wir also ursprünglich nicht durch den Gesichtssinn, sond
durch den Tastsinn und die Bewegung unsrer beweglichen Gli

*) Der Verf. wendet gegen die aus diesen Aussagen gezogenen Conseq
zen ein, daß die Vorstellung der Blinden von der Berührung ihrer Au
durch die Dinge nicht der Gesichtsperception als solcher angehört habe, s
dern der Form, unter welcher allein sie bis dahin überhaupt Percepti
gehabt hatten und welche eben die dem Tastsinn eigne Form, die Form
Berührung gewesen. Allein die Vorstellung, daß nicht alle Dinge ihrer U
gebung ihre Körper berührten, sondern daß es Dinge gebe, die ihn ni
berührten, und damit eine, wenn auch dunkle Vorstellung von Entfern
mußten die Blindgebornen bereits vor der Operation gewonnen haben.
da sie dennoch die Gesichtsperception anfänglich für eine Tast- und Be
rungsperception hielten, so beweist dieß gerade, daß in der Gesichtsperce
eine Perception der Entfernung nicht mit einbegriffen war.

maßen, wenn auch unter Beihilfe des Gesichtssinns. Aber nachdem wir es auf diesem Wege erfahren haben, sehen wir dann auch die Entfernung ebenso unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung des Tast- und Muskelsinns, wie die Ausdehnung, und unsre Perceptionen der Distanzen der Dinge kommen dann im Wesentlichen ganz auf dieselbe Weise zu Stande wie die von der Ausdehnung derselben. Nur die Größe der Entfernung, wenigstens bei allen weiten Entfernungen müssen wir erst sehen lernen auf ähnliche Weise wie die dritte Dimension. Denn wir sehen zwar wohl, indem wir ein Paar Dinge bemerken, zugleich auch, daß sie durch einen s. g. leeren Raum von einander geschieden, also von einander entfernt sind. Aber die Größe dieses Raumes giebt sich bei allen weiten Entfernungen dem Auge nur durch gewisse Zeichen kund, die es als solche erst kennen lernen und sich merken muß. Und um sie als Distanz-Zeichen und resp. als Kriterien der verschiedenen Größe der Entfernungen kennen lernen zu können, müssen wir diese Größe, die nur in dem Unterschied der Entfernungen von einander besteht, auf anderem Wege bereits erkannt haben. Hierzu bietet sich als ebenso einfaches wie sicheres Mittel die Bewegung, das Aneinanderreihen unsrer Schritte oder, noch sicherer, das Anlegen eines bestimmten Maaßstabes dar. Wie groß der Schritt oder der Maaßstab selbst sey, wird uns zwar am sichersten wieder nur das Auge angeben und ebenso wird das Zusammenlegen der Schritte zu Einer Summe nur mit seiner Hülfe eine einigermaßen deutliche Vorstellung von der Größe der Entfernung ergeben. Immerhin indeß ist auch hier wiederum ein Zusammenwirken der verschiedenen Raumsinne erforderlich, wenn es zu dieser Vorstellung kommen soll: das Auge für sich allein ist nicht im Stande sie zu erzeugen. —

Im Wesentlichen behält sonach der Verf. Recht: es ist eine falsche, unhaltbare Position, wenn Berkeley, Mill, Bain rc. dem Tastsinn und Muskelgefühl bei Erzeugung unsrer Raumvorstellungen die erste Stelle vindiciren wollen; es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, daß dem Auge der bei weitem höchste

Rang unter den Raumsinnen gebührt. Manchem indeß wird die Untersuchung des Verf. wie unser näheres Eingehen auf deren Resultate ziemlich überflüssig, weil von zu geringer philosophischer Bedeutung erscheinen. Und in der That ist es an sich von keinem großen Interesse zu erfahren, ob und wie viel oder wie wenig Antheil der Tastsinn und das Muskelgefühl an der Entstehung unsrer Raumvorstellungen haben. Aber indirect, in ihren Folgen ist die Frage von bedeutender Wichtigkeit. Denn bei keinem Sinne ergiebt sich dem Unbefangenen mit solcher Gewißheit und Evidenz wie beim Auge das höchst wichtige Resultat, daß unsere Sinnesperceptionen nicht die Erzeugnisse der Sinnesorgane noch des Gehirns noch überhaupt eines physikalisch-chemischen Processes seyn, sondern nur Functionen und Kräften zugeschrieben werden können, welche nach Qualität und Thätigkeitsweise auf ein vom Leibe specifisch verschiedenes Wesen als Träger derselben hinweisen. Zu dieser Einsicht tragen m. E. die Untersuchungen des Verf. und deren Ergebnisse bedeutsam bei. —

H. Ulrici.

The Secret of Hegel: being the Hegelian System in Origin, Priciple, Form and Matter. By J. H. Stirling. 2 Vols. London, Longman & Green, 1865.

Während bei uns in Deutschland die Hegelsche Philosophie mehr und mehr in Vergessenheit geräth, — was sich ebenso wenig rechtfertigen läßt wie ihre frühere Vergötterung und angemaßte Alleinherrschaft, — findet sie in Italien, Frankreich, England, mehr und mehr Anhänger; ja in Italien scheint sie bereits einen nicht unbedeutenden Einfluß gewonnen zu haben. Wir — auch wir Nicht-Hegelianer — können uns dessen nur freuen. Denn so wenig sie in Deutschland — abgesehen von Berlin und den preußischen, mit Hegelianern reichlich ausgestatteten Universitäten — jemals die Herrschaft, nach der sie strebte, wirklich besessen hat, ebenso wenig wird sie dieselbe in Italien gewinnen, und noch weniger ist daran zu denken, daß

sie in Frankreich oder England je zur Herrschaft gelangen werde. Dafür ist sie viel zu sehr specifisch-deutsch nach Geist und Charakter, Inhalt und Form. Aber da sie auf einer sehr hohen Stufe philosophischer Bildung steht, so wird sie, wie bei uns so überall wo sie Eingang findet, zur weiteren Entwicklung der Philosophie bedeutsam beitragen und nach dieser Seite eine ebenso große wie günstige Wirkung üben. Trägt doch auch bei uns die Schuld jener überhandnehmenden Vergessenheit nicht sowohl die Philosophie selber und ihre Vertreter, als vielmehr der neue, praktisch-realistische Geist, der seit den vierziger Jahren die Nation ergriffen und alle Interessen, die jenseit der gemeinen Wirklichkeit liegen, in den Hintergrund gedrängt hat. —

Für England hat Hr. James Hutchison Stirling sich das Verdienst erworben, durch sein vorliegendes Werk das Publicum mit Hegel's Philosophie erst bekannt gemacht zu haben: bis dahin kannte man sie in England, abgesehen von einigen Gelehrten, wohl nur vom Hörensagen. In der Vorrede legt er zunächst eine Lanze für die deutsche Philosophie überhaupt ein, — unter der er jedoch nur die Philosophie von Kant bis Hegel versteht, — und sucht zu zeigen, daß sie weder „obsolete“ noch „bad“ sey, wofür sie das englische Vorurtheil und die englische Unkenntniß erkläre. Schon hier verräth er das s. g. „Geheimniß“ Hegel's. Bevor er es jedoch des Näheren darlegt, schildert er in drastischer Weise das lange vergebliche Ringen, die immer wiederholten Kämpfe und Anstrengungen, die es ihn gekostet, um sich zu der anscheinend völlig unzugänglichen Philosophie Hegel's den Weg zu bahnen. Sodann giebt er eine Reihe theils historischer Betrachtungen über Hegel's Vorgänger, theils speculativer Erwägungen und Reflexionen, welche den Weg, den er endlich gefunden, bezeichnen und Andern die Nachfolge auf demselben erleichtern sollen. Diese Erörterungen, die von Kraft und Tiefe des Denkens und von einem hervorragenden Talente für Speculation im engern Sinne zeugen, dürften nicht nur seinen Landsleuten, sondern auch manchem deutschen Jünger der Wissenschaft, der Hegel gern verstehen möchte, von großem

Nutzen seyn: sie sind m. E. fast durchgängig ebenso zweck- als sachgemäß und bilden eine treffliche Einleitung für das Studium der Hegel'schen Schriften. Danach folgt dann die Darlegung dessen, was der Verf. „das Geheimniß" Hegel's nennt. Es besteht nach ihm einerseits zunächst und im Allgemeinen in der neuen Fassung des Begriffs überhaupt, die Hegel mit dem Ausdruck „concret" bezeichnete, d. h. in der Erkenntniß, daß im Begriffe Entgegengesetztes sich einige und daher die Quantität z. B. begrifflich nicht bloß 1) continuirlich und 2) discret, sondern als continuirlich discret und als discret continuirlich sey, — also in dem „concreten Begriffe" selber. Andererseits aber besteht es ihm in der von ihm selbst erst gemachten Entdeckung, deren er sich ausdrücklich rühmt, daß Hegel's System nach Ursprung und Genesis ganz und gar aus Kant hervorgegangen sey. Der Kern von Kant's Philosophie nämlich liege in seiner Kategorienlehre, der Schlüssel zu Hegel's System in der Art, wie er diese Lehre Kant's aufgenommen und ausgebildet habe. Nach Kant seyen die Kategorien nur von subjectiver Geltung für unser menschliches Denken; Hegel gebe ihnen zugleich objective und damit die allgemeine, universelle, gleichsam theo- und kosmogonische Bedeutung, die ihnen zukomme: er fasse sie als die „Gedanken Gottes", die Gedanken, „auf, mit und aus denen Gott die Welt gemacht und in denen wir daher Gott selbst nach seiner ewigen Wesenheit vor der Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes erkennen." Nach Hegel nämlich sey das Universum eben nur die „materialisation, externalisation, heterisation" dieser Gedanken (die Materialisirung, die Aeußerlichkeit, das Andersseyn der logischen Idee). Die Quantität z. B. wie jede Kategorie „ist ein intellectueller Gedanke oder Begriff, ganz und gar abstract, ganz und gar logische Form." Aber „in Zeit und Raum haben wir nur eine andre Form für Quantität; es ist derselbe Gedanke noch, obwohl in ihnen in einem Zustand von Auswendigkeit (outwardness); die Kategorie ist inwendige Quantität, die Perception ganz dasselbe Ding auswendig. Weiter sind dann die empirischen Realitäten, so weit

sie Quantitäten sind, nur eine höhere Potenzirung der Auswendigkeit des Gedankens der Quantität, nur sozusagen eine weitere Materialisation desselben." Hier, schließt er, „liegt der Keim des Gedankens Hegel's, aus dem sein ganzes System hervorwächst." —

Ob der Verf. — der entschieden auf die s. g. rechte Seite der Hegel'schen Schule sich stellt, — Recht hat mit dieser Auffassung „des Hegel'schen Gedankens," muß ich den Hegelianern zu entscheiden überlassen. Denn wollte ich sagen, er habe Recht, so würden die Hegelianer von der Linken mir den Vorwurf machen, daß ich selber Hegel nicht verstanden habe. Und spräche ich die entgegengesetzte Ansicht aus, so würde ich denselben Vorwurf von der rechten Seite zu hören bekommen.

Sicherer als das Verdienst des Verf. um diese seine „Entdeckung" des „Geheimnisses" Hegel's ist jedenfalls das andre, das er durch die jenen Erörterungen folgenden Haupttheile seines Werkes sich erworben hat. Diese nämlich bestehen in einer m. E. trefflichen Uebersetzung und in ebenso gründlichen als scharfsinnigen Erläuterungen der ersten Abschnitte der Hegelschen Logik, die von den Begriffen der Qualität und der Quantität handeln. Das ist m. E. die beste Art, um Hegel in England einzuführen. Ich fürchte nur, daß unsre lieben Vettern jenseit des Canals schon an Wörtern wie There-being, Finitude, Talification, To-be-to etc. so starken Anstoß nehmen werden, daß sich nicht eben viele entschließen dürften, dem Verf. auf seinem Wege zum Ziele menschlichen Erkennens und Wissens zu folgen.

H. Ulrici.

Lectures on Greek Philosophy, and other Philosophical Remains of J. F. Ferrier, late Professor of Moral Philosophy etc. Edited by Sir Al. Grant and E. L. Lushington. 2 Vols. Edinburgh, Blackwood, 1866.

Die Philosophical Remains, die uns hier geboten werden, umfassen nicht das Ganze, doch aber das Beste und Be-

deutendste des wissenschaftlichen Nachlasses des am 11. Juni 1864 verstorbenen Professors der Moralphilosophie und politischen Oekonomie an der Universität St. Andrews, James Frederick **Ferrier**. Wir kennen Ferrier aus seinen Institutes of Metaphysic, the Theory of Knowing and Being, einem Werke, das selbst in England Aufsehen erregte, und von dem unsere Zeitschrift bald nach seinem Erscheinen eine eingehende, es gebührend würdigende Recension brachte (Bd. XXXIII, 1867, S. 243 ff.). Wir bedauern mit den Herausgebern den frühzeitigen Tod des ausgezeichneten Mannes, den wir viel höher schätzen als die neuesten Tagesgrößen der englischen Philosophie, J. St. Mill, A. Bain u. A., — schon weil er den Muth hatte, anzukämpfen gegen den Strom des oberflächlichen Empirismus und Sensualismus, dem die englische Philosophie nach wie vor folgt und der — consequenter Weise — unvermeidlich zum einseitigen nicht nur alle Ethik, sondern alle Wissenschaft auflösenden Materialismus führt.

Den ersten Band füllen, wie der Titel andeutet, fast ganz Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Philosophie, welche Ferrier wiederholentlich vor den Studenten seiner Universität hielt. Er rühmt in der Einleitung Hegel und Zeller als diejenigen Geschichtschreiber der Philosophie, welche zuerst mit Erfolg „die innere Seele der philosophischen Systeme vielmehr als die Außenwerke beiläufiger Speculationen zu erfassen und die logische Verkettung der Systeme nachzuweisen versucht haben," klagt aber nicht nur über die schweren, abrupten, lakonischen Aussprüche Hegel's, sondern auch über die Dunkelheit und Unverständlichkeit Zeller's, die nun einmal, wie er meint, „von den philosophischen Erörterungen unsrer teutonischen Nachbarn unabtrennbar zu seyn scheine." [Also die alte Klage, selbst über Zeller's vortreffliche Darstellung, ohne die Frage auch nur zuzulassen, ob die Schuld nicht viel mehr an der Schwerfälligkeit der Herren Engländer im Auffassen und Verstehen liegt!] Im Thatsächlichen indeß folgt er doch durchgängig den genannten beiden Führern; das ausgezeichnete Werk von Brandis

scheint ihm unbekannt geblieben zu seyn. Ueberhaupt ruhen diese Vorlesungen wohl kaum auf selbständigen historischen Forschungen; wenigstens bringen sie, was das Thatsächliche anbetrifft, keine neuen Ergebnisse. Wohl aber zeichnen sie sich aus durch manche Eigenthümlichkeit der Auffassung, durch Klarheit und Gründlichkeit der Darstellung, und durch die Geschicklichkeit, mit welcher sie, auf den Standpunkt und die Fassungskraft der Zuhörer eingehend, ihnen den Weg zum Verständniß der Philosophie und ihrer Geschichte zu ebenen wissen. Namentlich dient diesem Zwecke eine ausführliche Einleitung über Wesen und Begriff der Philosophie. In dieser Beziehung dürften sie vielen unsrer Geschichtschreiber und Allen, die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie zu halten haben, als beachtungswerthe Muster zu empfehlen seyn.

Beigegeben sind dem ersten Bande noch „Supplemente" zu den Institutes of Metaphysic, in denen der Verf. gegen allerlei Vor- und Einwürfe sich vertheidigt. Die meisten derselben tragen indeß ein so specifisch englisches Gepräge, daß sie für uns ohne Bedeutung sind. So der Vorwurf, daß seine Philosophie nur ein Echo der Hegelschen sey, daß sie an Spinozismus streife, daß sie „die Gebiete der Logik und der Metaphysik confundire, und das reelle Daseyn nicht durch bloße Glaubensannahme, sondern durch formale Demonstration zu erreichen versuche" ꝛc. Die ersten Vorwürfe weist der Verf. ab mit der Erklärung, daß er von Hegel nur „wenige kurze Stellen hier und da in seinen Schriften verstanden," von Spinoza nichts entlehnt habe und keine seiner Meinungen vertrete. Auf den letztern Vorwurf dagegen läßt er sich näher ein, indem er leugnet, daß er „das reelle Seyn durch Demonstration zu erreichen suche;" auch er setze eben nur voraus (take for granted), daß es Etwas realiter gebe u. s. w. Als ob es nicht vielmehr ein Vorzug seiner Philosophie wäre, wenn es ihm gelungen wäre, zu „beweisen", daß es ein reelles Seyn giebt! —

Der zweite Band enthält eine Anzahl von Abhandlungen, die aus den ersten Jahren seiner philosophischen Studien stam-

men und den Weg bezeichnen, auf dem er zu seinen in den Institutes of Metaphysic wissenschaftlich entwickelten Grundanschauungen gelangt ist. Sie sind daher mehr von persönlichem als allgemeinem, objectivem Interresse. Nur die ebenso gründliche als scharfsinnige Abhandlung über „Reid und die Philosophie des Common sense“ verdient die Beachtung wenn nicht des Philosophen doch des Geschichtschreibers der Philosophie. An diese Abhandlungen, die zum Theil in Blackwood's Magazine erschienen waren, schließen sich aus dem handschriftlichen Nachlaß einige einleitende Vorlesungen an, mit denen er seine Collegien über Metaphysik, Ethik und Geschichte der Philosophie (in den Jahren 1856—61) eröffnete, und die in populärer Form die Vorurtheile gegen die Metaphysik und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Form derselben, das Verhältniß der Ethik zur Psychologie, und die Frage nach Wesen und Begriff der Philosophie erörtern. Interessanter sind die beiden Vorträge, welche das Wesen der Einbildungskraft und resp. der dichterischen Phantasie betreffen, und (mit Beziehung auf einen Zwiespalt zwischen Reid und Stewart) die beiden Fragen erörtern: 1) ob die Thätigkeit der Einbildungskraft stets (wie Stewart behauptet) von dem Glauben an die Existenz der von ihr uns vorgeführten Gegenstände, oder (wie Reid annimmt) vom Bewußtseyn ihrer Nichtexistenz begleitet sey, und 2) ob der menschliche Geist aus und von sich selbst die Ideen des Schönen und Erhabenen sich bilde oder ob er nicht vielmehr seinerseits von diesen Ideen gebildet werde? In beiden Fragen entscheidet sich Ferrier gegen die gemeine Meinung, dort für die erste, hier für die zweite Alternative, und sucht seine Meinung in geistreicher Weise zu begründen.

Den Schluß des Bandes bilden die Biographien von Schelling und Hegel, die Ferrier für das Imperial Dictionary of Universal Biography verfaßt hat und die hier nur wieder abgedruckt sind. Wie alle seine Schriften, so beweisen auch sie wiederum die gründlichen Studien, die er der deutschen Philosophie gewidmet hat, und die offenbar seine Philosophie so weit beeinflußt haben, daß sie nicht so rein schottischer Art und Abstammung seyn dürfte wie er versichert.

H. Ulrici.

Kraft und Stoff vom physikalischen Standpunkte Ein Vorlesungs-Vortrag in populär wissenschaftlicher Form bearbeitet von Dr. H. **Buff**, Professor der Physik in Gießen. Gießen, Ricker, 1867.

Wir haben es immer dankbar anzuerkennen, wenn ausgezeichnete Vertreter der Naturwissenschaften die Grundbegriffe

ihrer Wissenschaft einer eingehenden Erörterung unterziehen und damit implicite anerkennen, daß doch noch ein Band zwischen Naturwissenschaft und Philosophie im Stillen fortbesteht. Leider lassen sie nur selten sich dazu herab, weil sie durchschnittlich meinen, daß es nicht auf die Begriffe, sondern nur auf die Thatsachen ankomme. Wir wollen die alte Frage, ob und welchen Werth eine begrifflose Thatsache für die Wissenschaft haben könne, hier nicht von neuem aufwerfen: solche Erörterungen sind sehr überflüssig, so lange die Naturforscher sich nicht darum kümmern, was die Philosophen über ihr wissenschaftliches Thun und Lassen urtheilen. Wir wollen vielmehr nur dankbar aufnehmen, was uns geboten wird.

Aber je höher wir ein Geschenk achten, desto genauer werden wir es uns besehen. Thun wir das, so werden wir finden, daß der Kern der kleinen, trefflichen Abhandlung in der Beziehung liegt, in welche der Verf. die Begriffe von Kraft und Stoff setzt. „Der Begriff: Naturkräfte, erklärt er, fällt für den Naturforscher wesentlich mit dem von Körpereigenschaften zusammen. Denn was wir Eigenschaften eines Körpers nennen, sind nichts andres als seine zu unsrer Kenntniß gekommenen Einwirkungen auf andere Körper, z. B. auf den des Beobachters. Fehlten diese, d. h. besäßen wir keine Mittel, die Eigenschaften eines Körpers wahrzunehmen, so würden wir auch nichts von demselben wissen können." Aber, bemerkt er weiter, „obschon die Kräfte als Körpereigenschaften von dem Begriff des Körperlichen nicht zu trennen sind, so fallen doch beide Begriffe nicht als identisch zusammen. Denn es ist Thatsache, daß verschiedene Körper sehr verschiedene Eigenschaften besitzen können, ja daß die Eigenschaften eines und desselben Körpers mannichfachen Veränderungen unterworfen sind. In jedem Körper muß also eine Unterlage gegeben seyn, welche diese Veränderungen erfährt und von der aus gewisse Kräfte sich äußern. Diese Unterlage, durch Abstraction von ihren Eigenschaften entkleidet, ist das was man in der Physik die Materie nennt." Er erkennt demgemäß ausdrücklich an, daß „die Materie in diesem abstracten Sinne nichts Greifbares, überhaupt nichts sinnlich Wahrnehmbares bietet und insofern kein Gegenstand physikalischer Forschung seyn kann," daß vielmehr „diejenige Materie, mit welcher einzig und allein der Naturforscher als solcher sich beschäftigen kann, die durch Eigenschaften belebte Materie, der Stoff ist."

Aber ist sonach die Materie an sich, im abstrakten Sinne, nicht nur „nichts sinnlich Wahrnehmbares", sondern würden wir auch von den Körpern und mithin vom Körperlichen überhaupt „nichts wissen", wenn sie keine Kräfte (Eigenschaften)

besäßen, durch die sie auf uns einwirken, — was unbestreitbar richtig ist, — so ist die Materie, die mit den Eigenschaften zusammen den Stoff bildet, an sich eine bloße Folgerung oder Voraussetzung, eine Annahme, zu der der Physiker gute Gründe haben mag, die aber, weil auf keine Wahrnehmung gestützt, doch nur eine subjektive Vorstellung, ein frei entworfener Begriff ist. Bei solchen Annahmen und Begriffen werden auch wir Philosophen berechtigt seyn, nach ihren Gründen, ihrer Ableitung und Gültigkeit zu fragen. Der Verf. beruft sich, wie wir gesehen haben, für seine Annahme auf die Thatsache, „daß verschiedene Körper sehr verschiedene Eigenschaften besitzen können, ja daß die Eigenschaften eines und desselben Körpers mannichfachen Veränderungen unterworfen sind.“ Darum, folgert er, muß eine „Unterlage“ gegeben seyn, welche diese „Aenderungen erfährt“ und von der aus gewisse Kräfte sich äußern. Allein wenn, wie er selbst sagt, nur die „Eigenschaften“ (Kräfte) der Körper „verschieden“ und ebenso nur die „Eigenschaften“ mannichfachen „Veränderungen unterworfen“ sind, so sind es doch eben nur die „Eigenschaften“, welche diese „Aenderungen erfahren“. Es ist nicht einzusehen, warum noch eine besondere „Unterlage“ für Aenderungen, denen doch nach dem Verf. wie nach aller Erfahrung nur die Eigenschaften unterworfen sind, gegeben seyn d. h. angenommen werden müsse. Betreffen die Aenderungen unmittelbar stets nur die Eigenschaften (Kräfte), so müßten sie erst von der Eigenschaft auf die Unterlage übertragen werden, und wie und wozu eine solche Uebertragung stattfinden solle, ist wiederum nicht einzusehen. Ueberhaupt aber, was bedeutet das Wort „Unterlage“? Soll sie eine Art von Basis seyn, welche die Eigenschaften (Kräfte) gleichsam trägt? Oder die (verrufene) Substanz, an der sie haften? Oder das Band, das sie verknüpft? Aber in allen diesen Bedeutungen wäre sie doch wiederum nur eine Kraft, die Kraft, welche Eigenschaften trägt, welche sie hält oder an sich zieht daß sie an ihr haften, welche sie verbindet und zusammenhält! — Auf eine solche Kraft führt auch der zweite Grund, den der Verf. für seine „Unterlage“ geltend macht. Die Annahme soll nothwendig seyn, weil es Etwas geben müsse, „von dem aus die Kräfte sich äußern“. Ein „Muß“ ist nun zwar eine solche Unterlage, d. h. ein Einheitspunkt (Atom, Molecul, Körper), von dem aus die verschiedenen Kräfte wirken, insofern nicht, als auch ein Aufeinander- und Zusammenwirken von Kräften, die von keiner gemeinsamen Grundlage, keinem Einheitspunkte ausgehen, sehr wohl denkbar ist. Allerdings aber ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß alle die mannichfaltigen Kräfte, die wir kennen, von gewissen Einheitspunkten ausgehen, von denen

aus nicht eine einzelne Kraft für sich allein, sondern immer mehrere sich äußern. Diese Einheitspunkte sind in letzter Instanz die s. g. Atome, aus denen nach der allgemeinen Grundannahme der modernen Naturwissenschaft die Körper und Körpermassen bestehen. Allein ein solcher Einheitspunkt, die „Grundlage" in diesem Sinne, ist nicht nothwendig etwas von der Kraft Verschiedenes, sondern kann selbst wiederum eine Kraft seyn, und muß als Kraft gefaßt werden, weil die „verschiedenen" Eigenschaften eben als verschiedene weder Eins sind noch eine Einheit bilden, und weil es daher offenbar einer Kraft bedarf, um sie in Einheit zusammenzufassen und zusammenzuhalten. — Wiederum also ergiebt sich, daß wir — wie ich an einem andern Orte zu zeigen gesucht habe — aus dem Bereiche der Kraft nicht herauskommen, daß vielmehr die vermeintliche Materie sich bei näherer Betrachtung immer wieder in Kraft auflöst. Und in der That folgt ja aus dem Satze, daß wir von den Körpern „nichts wissen" würden, wenn sie keine Kräfte besäßen, unmittelbar der andere Satz, daß eine Materie als solche, als etwas von der Kraft Verschiedenes, außerhalb unsers Wissens fällt und also von ihr als einem schlechthin Unbekannten und Unbestimmbaren, einem reinen X, auch nicht die Rede seyn kann. Aus demselben Satze folgt aber auch, daß man nicht, wie der Verf. meint, sagen kann: der „Stoff" als „die durch Eigenschaften belebte Materie" sey das sinnlich Wahrnehmbare. Denn nicht die durch Eigenschaften belebte Materie, sondern nur ihre Eigenschaften (Kräfte) sind wahrnehmbar; die Materie selber nehmen wir nie wahr, auch die durch Eigenschaften belebte nicht, weder sie für sich allein noch daß sie durch Eigenschaften belebt ist. Auch der Stoff als das durch Eigenschaften Belebte ist nur Vorstellung, die Vorstellung eines übrigens völlig unbestimmten und unbestimmbaren Etwas, das seine Bestimmtheit nur an den Eigenschaften hat und daher auch nur als Einheitspunkt dieser Eigenschaften gefaßt werden kann, weil es nur als solcher Einheitspunkt vorstellbar ist. Denn das schlechthin Unbestimmte ist auch schlechthin unvorstellbar. —

Die Vertreter der Philosophie können es nur bedauern, daß die Naturforscher es sich zum Princip gemacht zu haben scheinen, auf keine Ansicht, welche von einem Philosophen aufgestellt worden, Rücksicht zu nehmen, selbst wenn sie unmittelbar auf die Thatsachen der Naturwissenschaft sich gründet. Ich wenigstens würde es dem Herrn Verf. großen Dank gewußt haben, wenn er meine Auffassung der Begriffe und des Verhältnisses von Kraft und Stoff — die ich in meinem Buche „Gott und die Natur" (2. Aufl. S. 456 ff.) näher entwickelt habe — einer Widerlegung gewürdigt hätte. Da er es nicht

gethan hat, so ist es wohl zu entschuldigen, daß ich seiner Ansicht gegenüber — die bei genauerer Betrachtung auf meine Auffassung hinleitet — an der meinigen festhalte, und noch immer der Ueberzeugung bin, eine befriedigende Lösung des Problems, um das es sich handelt, gegeben zu haben.

Am Schluß seiner Abhandlung berührt der Verf. die Controverse, die seit etwa drei Decennien über die s. g. Lebenskraft sich angesponnen hat. Hier treffen seine Bemerkungen so scharf in den Mittel- und Schwerpunkt der Frage, daß ich nicht umhin kann, sie herzusetzen. Er leitet sie ein mit dem Hinweis auf die bekannte Thatsache, daß wir „gerade von den Dingen, die mit uns selbst in der nächsten Beziehung stehen, von den Kräften der organischen Natur und deren Gesetzen noch am wenigsten wissen". „Vergeblich waren bisher die Bemühungen der scharfsinnigsten Beobachter, über die Entstehung und Fortentwicklung auch nur der einfachsten organischen Zelle Rechenschaft zu geben. Sind es ausschließlich nur die schon näher bekannten Kräfte der unorganischen Natur, welche hierbei zur Wirksamkeit gelangen, oder treten noch andre hinzu, die sich von den bereits erforschten bestimmt unterscheiden? Wirkt die Zelle, während sie sich fortbildet, durch die unmittelbar von den wägbaren Körpertheilchen ausgehenden Molecularkräfte (in ähnlicher Weise wie es bei der Krystallbildung geschieht und dort zur Erklärung des Vorgangs ausreicht), oder ist ihre Thätigkeit mehr derjenigen einer geschlossenen galvanischen Kette verwandt? Hat die Kraft des organischen Lebens ihren Sitz auf wägbarer Materie, oder hat sich der Träger derselben bisher unsrer Beobachtung entzogen, und gehört dieser vielleicht gleich dem Aether dem ganzen Weltraum an? Diese und ähnliche Fragen, in der Hauptsache darauf hinauslaufend, ob die Vorstellung einer eigenthümlichen Lebenskraft nur als eine vorläufige, bequeme Aushülfe zu betrachten, oder ob sie nothwendig und in den Erscheinungen begründet sey, so berechtigt sie ohne Zweifel sind, können einen befruchtenden Einfluß auf die Wissenschaft doch nur dann gewinnen, wenn es gelungen ist, die Gesetze der Lebenskraft zu erschließen."

Dieser Satz ist unbestreitbar. Es ist offenbar wissenschaftlich vollkommen gleichgültig, ob man die organischen Wesen durch die bloße Wirksamkeit der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte, oder ob man sie unter Mitwirkung einer besondern s. g. Lebenskraft entstehen läßt: die eine Annahme hat wissenschaftlich genau so viel Werth wie die andere, solange die Gegner der Lebenskraft so wenig wie die Vertheidiger derselben nachzuweisen vermögen, wie und nach welchen Gesetzen die organischen Wesen sich bilden. Und das Triumphgeschrei der Ma-

terialisten von Profession, — die sämmtlich entschiedene Widersacher der Lebenskraft sind, — als seyen die Vitalisten vollkommen aus dem Felde geschlagen, ist nur ein Beweis ihrer unwissenschaftlichen Befangenheit in Vorurtheilen und Illusionen. —

„Es ist gewiß, fährt der Verf. fort, daß die in der unorganischen Natur waltenden Kräfte auch in der organischen zur Wirksamkeit kommen. Die Bewegung der Säfte in den Pflanzen, die des Bluts in den Adern der Thiere, der Athmungsproceß u. s. w., gehen nach Gesetzen vor sich, welche sich von den in der unorganischen Natur unter ähnlichen Umständen geltenden nicht unterscheiden. Durch die Organe lebender Körper werden chemisch definirbare Stoffe erzeugt, von denen einige auch ohne Beihülfe organischer Thätigkeit dargestellt worden sind. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum dasselbe nicht auch von andern gelingen sollte. Darin jedoch zeigt sich zwischen den Wirkungen der unorganischen und denjenigen der organischen Natur eine sehr wesentliche Verschiedenheit, daß die Aeußerungen des organischen Lebens den unbefangenen Beobachter unwillkührlich an Werkstätten erinnern, in welchen dieselben Kräfte nach Wahl und Bedürfniß, und zwar in verschiedenen Organismen verschieden, geleitet werden. Es scheint unmöglich, diesen Gegensatz anders aufzufassen, als in der Abhängigkeit von Agentien und Gesetzen, deren nähere Erkenntniß uns bis jetzt gänzlich fehlt. Indem wir diesen Agentien den Namen Lebenskraft beilegen, ist freilich nichts erklärt, wohl aber ist dadurch deutlich und bestimmt hervorgehoben, daß zur Erklärung der Lebenserscheinungen die Kenntniß der bis dahin erforschten Kräfte der unorganischen Natur nicht ausreichend sind. So z. B. ist der im thierischen Organismus eintretende Stoffwechsel allerdings ein chemischer Proceß; allein derselbe geht unter Bedingungen vor sich und wird durch Gesetze geleitet, welche dem thierischen Leben eigenthümlich sind und mit dem Aufhören desselben alsbald ihre Geltung verlieren, ähnlich wie durch elektrische Thätigkeit, so lange deren Quelle geöffnet bleibt, die chemischen Beziehungen der Körper Veränderungen erfahren und chemische Erscheinungen hervorgerufen werden können, welche aus den bekannten rein chemischen Eigenschaften der Körper allein sich weder vorhersehen noch erklären lassen. Der Versuch, welcher gleichwohl gemacht worden ist, Elektricität mit Chemismus zu identificiren, zeigte sich sehr bald als ein Rückschritt in der Erkenntniß. In gleichem Widerspruch mit dem rationellen Gange einer exacten Naturforschung scheint das Verfahren derjenigen Gelehrten zu stehen, welche glauben, die Frage über die Wirkungen der Lebenskraft dadurch vereinfachen zu können, daß sie die Existenz dieser Naturthätigkeit, deren mächtiges Walten sich

allenthalben und selbst durch unser eignes Daseyn offenbart, überhaupt in Abrede stellen." —

Der Verf. schließt seine treffliche Abhandlung mit der Bemerkung: „Weniger noch dürften Diejenigen den richtigen Weg des Forschens verfolgt haben, welche versuchten, die Erzeugung der ersten organischen Zelle von einem zufälligen Zusammentreffen begünstigender Umstände abhängig zu machen. Denn auch abgesehen davon, daß es noch Niemand gelungen ist, solche Umstände künstlich herbeizuführen oder auch nur von deren Beschaffenheit sich einen Begriff zu machen, sind wir nach Allem, was aufmerksames Studium der Natur uns bis dahin offenbart, zu dem Schlusse gezwungen, daß Zufälligkeiten ebenso wenig als ein zeitweiliges gewaltsames Eingreifen übernatürlicher Kräfte, sondern daß unabänderlich feste Gesetze die physische Welt regieren. Die Vorstellung eines von Zeit zu Zeit nöthigen Eingriffs von Kräften, die über der Natur stehen, eine Vorstellung, die offenbar gleichbedeutend ist mit dem vorübergehenden Aufheben der Naturgesetze oder mit dem zeitweiligen Eintreten von Wundern, scheint am Wenigsten mit dem Begriffe zu vereinbaren, den man sich von der Allmacht, Allwissenheit und Voraussicht jenes höheren Wesens machen muß, dessen Daseyn als Inbegriff alles geistigen Lebens, wie unerforschlich immerhin sein Zusammenhang mit der physischen Welt uns erscheinen mag, sich dem unbefangenen, durch Trugschlüsse und Eitelkeit nicht geblendeten menschlichen Geiste mit unwiderstehlicher Macht aufdrängt." —

Das ist die Sprache eines ächten Repräsentanten der Wissenschaft. Es fragt sich nur, ob das unzweifelhafte Walten der Naturgesetze ein so unwandelbares, gleichmäßiges, streng identisches ist, daß es der Annahme, zwar sicherlich nicht des Zufalls — der in keinem Sinne eine „Kraft", sondern nur eine selbstgemachte, menschliche Vorstellung ist und bleibt, — wohl aber der Annahme von Kräften, welche die augenfällige Modificirbarkeit oder Ungleichmäßigkeit des nie und nirgend völlig identischen, sondern nur im Ganzen und Allgemeinen regelrechten Verlaufs der Natur bewirken, nicht bedarf. —

H. Ulrici.

Prof. Schöberlein in Göttingen und Prediger Seel in Gießen über Zeit und Ewigkeit.

Ersterer hat jüngst diesen Gegenstand mit einer Innigkeit und Klarheit und zugleich mit einer Präzision und philosophischen Correctheit behandelt, daß ein jeder, welche Stufe gesunder Bildung er einnehme, die vierundzwanzig Seiten darüber,

hat er sie einmal gelesen, sich immer von Neuem wieder vergegenwärtigen wird. Aber auch ein unhaltbarer Standpunct kann bei einiger Notiznahme davon nicht ohne die wohlthätigste Berührung bleiben. Uebrigens ist dies an den Veröffentlichungen des Verf. längst anerkannt.

Dasselbe gilt von den nichtgedruckten Predigten Seel's, und zwar ausnahmslos von allen, welche ich zu hören das Glück hatte. Die Lectüre derselben vermöchte aber auch das Hören des Vortrages von hoher Meisterhaftigkeit gar nicht zu ersetzen.

Leopold Schmidt.

Zur Abwehr. Dr. L. Büchner und die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

In einer sehr schätzbaren Schrift von Dr. L. Büchner: „Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie" u. s. w.*) lese ich folgenden Seitenhieb auf die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik:

„Die letztere Richtung (der Spiritualismus, Ref.) führt ... bis auf „die letzten Zehn vom speculativen Regiment", wie E. Löwenthal recht witzig die Herausgeber und Mitarbeiter der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik nennt." Ich habe die Ehre zu den Mitarbeitern dieser Zeitschrift zu gehören, und glaube mich daher berufen, den Hieb Büchner's zu pariren.

Welcher Vorwurf wird hier (so überaus witzig!!) den Mitarbeitern der Zeitschrift gemacht? Daß sie speculativ sind? Das will aber an sich gar nichts besagen. In gewissem Sinne z. B., ist Dr. Büchner selbst nicht weniger speculativ. Denn er philosophirt über Kraft und Stoff, er erklärt, der Stoff könne denken, — was offenbar eine speculative Hypothese und nebenbei eine petitio principii ist — ja er äußert die Vermuthung, daß die Atome Kraftcentren seyen — eine Vermuthung, welche Ulrici und v. Fichte, zwei Anführer des „speculativen Regiments", ausführlich behandelt und mit vielen Gründen erhärtet haben, stimmt also in dem Grundbegriffe, der Basis seiner ganzen Philosophie, mit ihnen überein. Soll aber „speculativ" etwas andres heißen als philosophisch, so sehe ich noch weniger ein, mit welchem Rechte Dr. Büchner gegen die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik den Vorwurf der Speculation erhebt. Denn ich muß ihn darauf aufmerksam machen, daß J. H. von Fichte sich in seiner Psychologie unumwunden zum Realismus bekennt, daß H. Ulrici von

*) Zweite Auflage S. 330.

einer apriorischen Metaphysik nichts wissen will, daß beiden — geradeso wie Herrn Dr. Büchner!! — die Aufgabe der Philosophie darin besteht, daß sie die Ergebnisse der sämmtlichen Wissenschaften in sich aufnehme und zu einem Ganzen verarbeite.

Vielleicht meint Dr. Büchner, daß die Mitarbeiter der Zeitschrift Irrthümer verbreiten, sey es weil sie die Ergebnisse der Wissenschaft ignoriren, oder weil sie falsche Schlüsse darauf gründen. Ist das seine Meinung, so steht es ihm frei wenn er dieselbe gehörig begründet, sie nicht nur in seinen Schriften, sondern — wie wir überzeugt sind — in der angegriffenen Zeitschrift selbst zu äußern. Was ihm aber u. E. nicht freisteht, ist, den Ruf einer classischen Zeitschrift durch eine Insinuation wie die genannte zu bemäkeln. Thut er dieses, so handelt er nicht besser als diejenigen, welche den Ausdruck „Materialist" dazu benutzen, um das Publicum für die unverkennbaren Verdienste seiner eignen Schriften blind zu machen.

Die Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie erfreuen sich einer weiten Verbreitung und wir wünschen denselben eine noch weitere. Nur darum haben wir es der Mühe werth geachtet auf des Verfassers Aeußerung wider die Zeitschrift näher einzugehen.

Cannes, 4. October 1868.

F. A. v. Hartsen.

Obwohl ich meinerseits der Ansicht bin, daß der rein in die Luft geführte Hieb Herrn Dr. Büchner's kaum Berücksichtigung verdiente, so mochte ich doch die vorstehenden Bemerkungen unsres geehrten Herrn Mitarbeiters nicht zurückweisen, und zwar vornehmlich deßhalb nicht, um in Anschluß an seine oben geäußerte Ueberzeugung wiederholentlich zu erklären, daß Herr Dr. Büchner, wie unsern übrigen Gegnern, für jeden wissenschaftlich gehaltenen Angriff auf die von uns verfolgte philosophische Richtung die Spalten unsrer Zeitschrift stets offen stehen, ja daß ich ihn hiermit speciell auffordere, nicht nur die Gründe, weßhalb er meine Schriften als „speculativ" in Bausch und Bogen verwirft, darzulegen, sondern auch die Resultate meiner philosophischen Forschung zu widerlegen. Ich verspreche ihm im voraus, jeden wissenschaftlich gehaltenen Artikel dieser Art in unsre Zeitschrift aufzunehmen, natürlich unter der Voraussetzung, daß er mir erlaubt, auf seine Angriffe zu antworten. Folgt er dieser Aufforderung nicht, so wird er es mir nicht verargen, wenn ich annehme, daß er keine Gründe für sein Verwerfungsurtheil vorzubringen und die Ergebnisse meiner „Speculation" nicht zu widerlegen vermag.

H. Ulrici.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten.

Von Dr. Karl Stumpf.

Zweiter Artikel.

II. 2.

Auf Wahrheit lautete die Forderung, deren Erfüllung die Ideen waren und aus der sich als ihre erste Bedeutung die objectiver, hypostasirter Begriffe ergab. Dieselbe Forderung ist es, welche auch ihr gegenseitiges Verhältniß in dieser Rücksicht bestimmt. Die Begriffe werden miteinander verbunden im Urtheil des Verstandes; könnten nun zwei derselben mit gleichem Recht, in beliebiger Weise mit einer dritten verbunden werden, so wäre der Satz des Widerspruchs aufgehoben, es gäbe kein Kriterium der Wahrheit*). Wie also jeder Begriff an der entsprechenden

*) Aber scheint nicht gerade dies das Resultat des Parmenides? Ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. Ἀληθέστατα. Hegel hat mit den Neuplatonikern in ihm die tiefsten Geheimnisse platonischen Wissens, neuere Forschungen wenigstens die angeblich reinste Fassung der Ideenlehre (Immanenz) als sein positives Ergebniß gefunden, während andere ihn nicht für das Werk Plato's sondern eines Skeptikers halten (Ueberweg, N. Jahrb. f. Ph. 89. Bd. (1864) S. 97 f.). Wir können zwar auch den letzteren nicht beistimmen, halten aber den ersteren gegenüber K. Fr. Hermann's (Gesch. u. System d. pl. Ph., 1839, S. 507 f. 665 f.) Urtheil für das richtige: „was platonische Dialektik ist, hat er selbst anderswo zu deutlich ausgesprochen und an den Beispielen im Sophisten und Politikus praktisch bethätigt, als daß wir dieses Spiel mit Begriffen, die ohne Verständigung über ihre Bedeutung in willkürliche Verbindungen gebracht werden, sey es mit Schleiermacher als ein gleichsam als formaler oder methodologischer Theil seiner eigentlich philosophischen Thätigkeit vorausgeschicktes Muster, sey es mit anderen als den reinsten Ausdruck der Ideenlehre und demgemäß als Gipfel und Maßstab der platonischen Methode selbst betrachten könnten, und je weniger er sich auch nur eines ähnlichen Verfahrens in anderen Werken bedient hat, desto sicherer dürfen wir annehmen, daß die Dialektik dieses Gesprächs nicht sowohl aus dem Geiste seines Systems als vielmehr aus der Nothwendigkeit hervorgegangen sey, die neuen Principien desselben auf Selbst-

Idee sein objectives und unveränderliches Maß hat, so auch ihre Verbindung an der Verbindung der Ideen, welche aus demselben Grunde objectiv und unveränderlich seyn muß. Welcher Art ist nun aber das Verhältniß der Ideen unter sich, wonach zwei Begriffe im Urtheil sich ausschließen, andere sich verbinden lassen? Nicht die Ideen, wie sie an und für sich sind, können sich widersprechen oder verbunden seyn. Denn sie liegen nicht in Kampf und Streit mit sich*), und wie wäre denn ihre Verbindung zu denken? Sie sind objectivirt, es ist also kein Ineinander, wie die Species im Genus ist; sie sind einfach und unräumlich, es ist also auch kein metaphysisches Ineinander, kein accidentelles Verhältniß, keine räumliche oder sonstige Durchdringung von Substanzen (auf Störungen, Selbsterhaltungen, unvollkommenes Zusammen ist Plato nicht verfallen); wenn sie also selbst in einander eingehen, so heißt dies nichts Anderes als daß sie theilweise identisch sind (Zeller II, 1, 428). Mag nun dies an und für sich denkbar seyn oder nicht, jedenfalls widerspricht es direct den Aussagen Plato's. Er sagt von den Ideen gegenüber den Dingen, in denen viele Bilder der Ideen zusammenfallen: τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον (Tim. 52 c); er bezeichnet die einzelne

zersetzung der alten Lehre zu begründen." Nur von einer Begründung in positivem Sinne finde ich Nichts, der Parm. will die eleatische Lehre mit ihrer eigenen Methode ad absurdum führen, ähnlich wie der Euthydemus die Sophisten. (Gleicher Ansicht scheint Peipers, Götting. gel. Anz. 1869, Stück 3, S. 118 Note, zu seyn). Was aber die im 1. Theile gegen die eigene Lehre erhobenen Bedenken betrifft, so haben wir schon bemerkt, daß sie in keinem aller späteren Dialoge gelöst erscheinen, ihre Lösung also auch im Parm. nicht gesucht werden muß, wie sie denn auch jene Ausleger nur in „indirecten Andeutungen" (Susemihl I, 340) und nur in einer Weise zu finden wissen, die, wie wir gesehen, der ganzen Lehre widerspricht; sie ist vielmehr in der allerspätesten Zeit in anderer Weise, nämlich durch Läugnung der Ideen der Verhältnisse (Arist. Met. I, 9 p. 990, b, 15—17) erstrebt worden. (Ueber die Richtigkeit jener Auslegnng vgl. Ueberweg a. a. O. S. 114 f.)

*) Rep. VI, 500 c: κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα.

Idee als *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί* (Symp. 211 a). Gegenüber diesen stärksten Ausdrücken, die für die Isolirung der Ideen sowohl von den Dingen als von einander nur denkbar sind, ist es unmöglich, irgend eine logische oder reelle Gemeinschaft derselben, wie sie an und für sich sind, anzunehmen; und dies bestätigt Aristoteles, der es als absurd für Plato's Lehre anführt, daß eine Idee aus anderen zusammengesetzt sey (Met. XIII, 7. p. 1082, a, 35: *συγκείσεται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν*). Aber dennoch kann ihre Verbindung nicht bloß eine subjective seyn. Es ist also nur möglich, daß es die Verbindung, welche sie in dem Seyn des Einzelnen eingehen, ist, welche das Maß der Verbindung in dem erkennenden Verstande bildet. Und dies ist in der That Plato's ausgesprochene Meinung. Wir haben früher die Stelle des Soph. kennen gelernt, in welcher dem wahrhaft Seyenden sowohl Bewegung als Unbewegtheit zuerkannt wurde, und erläutert, wie die Bewegung der Ideen speciell zu denken sey, da sie ja nicht in derselben Weise bewegt und unbewegt seyn können. Wir folgen jetzt der eigenen weiteren Untersuchung Plato's. Er fragt sich, auf welche Weise wir denn einem und demselben Einzelnen Mehreres zuschreiben*), z. B. einem Menschen Farbe, Gestalt, Größe, Laster und Tugenden (— ein Beispiel, welches klar beweist, daß sich seine Untersuchung nicht auf die Verbindung der Ideen an und für sich sondern in dem Einzelnen bezieht). Er untersucht demgemäß, sein Wort an Alle richtend, die jemals über das Seyn nachgeforscht: ob gar keine Begriffe in irgend Etwas gemeinsam eingehen können**) oder

*) 251 a: *Λέγωμεν δὴ καθ' ὅν τινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταὐτὸν τοῦτο ἑκάστοτε προσαγορεύομεν.* Daß dies überhaupt zulässig sey, scheint ihm selbstverständlich und nur von Denkschwachen zu läugnen (Antisthenes): 251 c, vgl. Parm. 129 c, d; Phil. 14 d, e.

**) 251 e: *μηδενὶ μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν.* Auch das beständig (251 d, e; 252 d, e; 253 a 2c.) gebrauchte *δυνατόν, δύναμιν ἔχειν* zeugt für unsere Auffassung. Was seyend ist, hat die Fähigkeit bewegt zu seyn, wenn es auch nicht stets bewegt ist. Wäre von Verbindungen der Ideen an sich die Rede, so wäre von einer Fähigkeit nicht

alle oder einige, andere nicht. Das Erstere ist unmöglich; sowohl die Eleaten schreiben ihrem unbewegten Einen als auch Heraklit seiner Bewegung und die übrigen Jonier ihren Elementen wenigstens das Seyn zu, verbinden also mit dem Einen, der Ruhe, Bewegung rc. nothwendig das Seyn*). Aber auch das Zweite ist unmöglich: es würde sonst die Bewegung ruhen und die Ruhe in Bewegung seyn. Es bleibt also nur das Letzte; und diese Eigenthümlichkeit der Ideen, daß einige mit anderen im Seyn des Einzelnen sich verbinden können, nennt Plato **Gemeinschaft der Gattungen****). Durch sie sind die obigen Bedingungen der Ideenverbindung erfüllt; denn sie ist sowohl objectiv als unveränderlich (so oft Etwas in Ruhe oder in Bewegung ist, ist es seyend, und Alles was ruht, sowie was sich bewegt, ist seyend). Indem nun auch nur diese Ideen im Urtheil verbunden werden dürfen***), werden die Ideen, obgleich nicht

---

zu sprechen, sondern müßte einfach gefragt werden: sind alle oder irgendwelche mit einander verbunden oder nicht?

*) Mit der *κίνησις, στάσις, οὐσία* meint also Plato weder Ideen an und für sich, denn diese Philosophen nehmen keine an, noch Ideen, sofern sie bloß gedacht werden, im Verstande sind, denn subjective Gedanken waren die Elemente der Jonier rc. ebenfalls nicht, sondern die Ruhe, Bewegung, die Elemente rc. in den Dinge d. h. platonisch gesprochen Ideen, sofern sie (abgebildet) im Einzelnen sind. (Auch von den Elementen giebt es Ideen, Tim. 51 b)

**) *κοινωνία τῶν γενῶν*, auch *μεταλαμβάνειν, ξυμμίγνυσθαι, προσάπτεσθαι, ξυμφωνεῖν* 251 d f.

***) Vgl. 250 b: *τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς.* 251 d: *οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν.* Aber sind nicht auch Größe und Kleinheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit im Einzelnen verbunden, die doch nicht von einander ausgesagt werden dürfen? Allerdings kommen sie dem Dinge oft zugleich, aber nur in verschiedenen Theilen oder im Vergleiche mit andern zu. Dasselbe kann in Bezug auf denselben Theil oder dasselbe Andere auch nach Plato nicht zugleich groß und klein, ähnlich und unähnlich seyn (Rep. IV, 436 c: *τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτό.* X, 602 e: *τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτά*) d. h. an den betreffenden Ideen theilhaben, welche sich darum in diesem strengen Sinne nicht bloß, wie die Ideen überhaupt, an und für sich (Parm. 129 a f.: *ἐὰν δέ τις . . . ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς*), sondern auch im Seyn des Einzelnen (Phaedo 102 d f.: *ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέ-*

selbst Urtheil und Wissenschaft (Symp. 211 a), doch Grundlage der höchsten und genauesten Wissenschaft (Soph. 253 c, vgl. Phil. 58 a, Rep. VII, 534 e etc.); und diese Wissenschaft von der Gemeinschaft der Gattungen nennt er Dialektik (253 d).

Nun muß zunächst nach einem Maßstabe gefragt werden, wonach diese Möglichkeit der Verbindung der Ideen genau zu bestimmen ist. Aus dem Wesen der Ideen als hypostasirter Begriffe ergiebt sich, daß es kein anderer als der der Allgemeinheit seyn kann; der weniger allgemeine Begriff führt den allgemeineren stets mit sich. Daher bestimmt die Dialektik die Möglichkeit jener Verbindung der Ideen, indem sie dieselben nach ihrer Allgemeinheit ordnet, d. h. ihrer natürlichen Gliederung gemäß (*κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε*) in höhere Gattungen zusammenfaßt und in niedere theilt*). Nach diesem Maßstabe hat denn auch Plato in eigener dialektischer Untersuchung sowohl den Anfang einer solchen Ordnung (das Seyn, die Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung als die höchsten Gattungen**)), als auch längere Eintheilungen im Einzelnen (die begrifflichen Spaltungen der Künste, um den Begriff einer bestimmten Kunst zu finden, im Soph. und Pol.***)) gegeben.

χισθαι τὸ σμικρόν) und in Folge dessen im Urtheil (Rep. VII, 524 c: *διὰ δὲ τὴν τούτου σαφήνειαν μέγα αὖ καὶ σμικρὸν ἡ νόησις ἠναγκάσθη ἰδεῖν, οὐ συγκεχυμένα ἀλλὰ διωρισμένα*) ausschließen.

*) Soph. 253 d, e: *τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; ... τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.* Phaedr. 265 d — 266 c: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα ... τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον κ. τ. λ.*

**) Soph. 254 d f: *μέγιστα τῶν γενῶν.* Theaet. 185 c: *τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν .. ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις.* 186 a: *πότερον οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.*

***) Wenn es uns auch schwer fällt, in dieser Ordnung menschlicher Angelegenheiten die der Ideen zu vermuthen, so sehe ich doch keine Möglichkeit, dieser Annahme auszuweichen. Denn von allem Vielen, dem der gleiche Name zukommt, also auch von den Künsten Einer Art, giebt es Ideen. Man kann darum diese Eintheilungen weder für Scherz nehmen, es möchte

Sodann fragt es sich nach dem realen Grunde dieser Eigenthümlichkeit; woher es komme, daß z. B. gerade die Idee des Seyns mit allen übrigen verbunden ist, und nicht eine andere. Der Grund kann nicht im Einzelnen liegen, worin sie verbunden sind, denn hier ist außer den Ideen nur die Materie, und diese hat eine andere Bedeutung (II. 1.), er muß also in den Ideen selbst liegen. Darum hält Plato die sinnliche Erfahrung für keineswegs wesentlich, um jene Verbindung der Ideen zu erkennen; wie wir an ihr der einzelnen Ideen uns zwar erinnern, aber sie nicht erst aus ihr gewinnen (II. 1), so dient sie auch der Dialektik, die deren Verbindung erforscht, wohl als Anregung*), aber nicht als wirklicher Anfang (wie der Mathematik, welche aus ihr z. B. die Existenz dreier Arten von Winkeln entnimmt und ihrer Erörterung zu Grunde legt); gleichsam als Sprungbrett, um von da in den Ideen auf- und abzusteigen, ohne das Sinnliche irgendwie mehr hinzuzunehmen (Rep. VI, 511 b). Begreiflicherweise hat dies Ideal der Dialektik keine Ausführung erlangt. Aber auch der obige Grund war nicht näher anzugeben. Wären die Ideen nicht hypostasirt, so wäre es wenigstens möglich gewesen zu sagen: die allgemeineren Begriffe sind darum mit den speciellen verbunden, weil sie diese selbst, nur in unbestimmterer Weise gedacht, sind. Daran konnte natürlich Plato nicht mehr denken; er spricht darum nie von

---

sonst auch uns ein Parmenides zurückweisen, noch eine Trennung von Abstractionen und Ideen, εἶδος und ἰδέα annehmen (wie schon der Neuplatoniker Syrian, in neuerer Zeit Arnold, Schleiermacher, Steinhart; dagegen s. Zeller 421, Bonitz platonische Studien (in d. Sitzungsber. d. Wiener Akademie philos.-hist. Classe, 1858 u. 1860) II, 319. Michelis faßt seine Unterscheidung der Real- und Formalbegriffe nur als eine, die Plato hätte machen sollen, aber nicht machte. Cohen, a. a. O. 435 f., findet einen „psychologischen" Unterschied zwischen den Ausdrücken εἶδος und ἰδέα, was jedenfalls für unsere Frage Nichts zu bedeuten hätte, da es doch für jedes εἶδος eine ἰδέα geben muß).

*) Rep. VII, 523 b f. (παρακλητικὸν καὶ ἐγερτικὸν τῆς νοήσεως, ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν, indem nämlich Entgegengesetztes und unendlich Vieles an Demselben sich findet).

Identität des γένος und εἶδος*) sondern nur von einem Zusammenvorkommen, Verbundenseyn, Ausgespanntseyn, Hindurchgehen, Umschlingen**), was eben die obige Frage noch übrig läßt. Aristoteles macht deßhalb gegen die Ideenlehre geltend, daß die Einheit der Definition nach ihr undenkbar sey***). Für Plato selbst tritt die Schwierigkeit am stärksten hervor durch die Hypostasirung der Affirmation und Negation im Urtheil†), da diese rein subjectiv sind, während die meisten der anderen Begriffe wenigstens in gewisser Weise auch objectiv sind. Daher verwickelt sich der Soph. schließlich in folgenden Cirkel. Er sucht die Möglichkeit des Irrthums, der Falschheit nachzuweisen, um eine Definition des Sophisten zu finden. Der Irrthum spricht vom Nichtseyenden als von einem Seyenden (241 a, 263 b). Was ein Anderes nicht ist, ist aber verschieden von ihm, das Nichtseyende ist nichts anderes als das Verschiedene (258 b) d. h. selbst ein Seyendes (258 c: ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν). Daraus folgt, daß es gar kein Nichtseyendes, also keinen Irrthum giebt. Diese Schwierigkeit hat Plato wohl gefühlt, unterläßt nie, sie hervorzuheben (236 e u. ö., Euthyd. 286 c, Crat. 429 d f., Theaet. 167 d, Phil. 36 d, e), fordert den, der sie geltend macht auf, etwas Besseres zu geben (258 e f.)††), und weist die Möglichkeit der Falschheit an einem

---

*) Bezeichnungeu, die er, da ihm das Verhältniß selbst unbestimmt blieb, auch nicht von einander unterscheidet, s. Zeller 397, A. 2.

**) Soph. 253 d: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην.. καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. Vgl. ob. S. 200 A. 2.

***) Met. VII, 14 (tadelt auch die Unbestimmtheit der oben und in der vor. Anm. angeführten Ausdrücke, welche das Verhältniß von genus und species ersetzen sollen, p. 1039, b. 5: ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἅπτεται ἢ μέμικται· ἀλλὰ πάντα ἄτοπα). VIII, 6 und a. a. O. Vgl. I, 9. p. 991, b, 21: ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν εἷς ἀριθμὸς γίνεται, ἐξ εἰδῶν δὲ ἓν εἶδος πῶς;

†) Vgl. Michelis II, 271 f.; Bonitz pl. St. II, 333.

††) Aristoteles hebt sie durch Unterscheidung der Bedeutungen des Seyns, speciell durch das ὂν ὡς ἀληθές (s. Brentano, von den mannichfachen Bedeutungen des Seyenden nach Aristoteles, 1862, S. 21 f.). Ansätze hiezu:

Beispiele nach*). Wir müssen also die letzte unserer Fragen nach dem Verhältnisse der Ideen als hypostasirter Begriffe zu einander ohne Antwort lassen.

Sehen wir nun, was durch das Bisherige für unsere beiden Zwecke erreicht ist. Wir hatten (II. 1.) für die Einzelurtheile einen Grundsatz kennen gelernt, nach dem sie in metaphysische Verhältnisse zu übersetzen waren; einen solchen haben wir jetzt auch für die Urtheile, worin Ideen verbunden werden: Alles, was an der ersten Idee theilhat, hat auch an der zweiten Theil (z. B. „die Bewegung ist" heißt: was an der Bewegung theilhat, hat am Seyn Theil). Jedoch wird auch von den Ideen im Allgemeinen Vieles prädicirt, was dann natürlich auch jeder Idee zukommt z. B. Unvergänglichkeit, Unräumlichkeit, Denken, Bewegung; darüber wird noch zu untersuchen seyn. Wir strebten zweitens die Idee des Guten zu finden. In der That wird sie uns als das Ziel der Dialektik angegeben**). Nun kann zwar Ziel der Dialektik jede Idee seyn, wenn sich die Dialektik auf sie richtet und sie auf obige Art in ihrem Verhältnisse zu anderen Ideen betrachtet. Die Idee des Guten

---

Soph. 240 b, Tim. 38 b (*τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβῶς λέγομεν*), Rep. VI, 509 b (s. u.).

*) Theätetus sitzt — Theätetus fliegt (263 a). Am Schlusse nähert er sich der richtigen Auffassung, daß die Negation und die Falschheit im Urtheile seyen (263 d: *ταῦτα τὰ γένη ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται*, e: *καὶ μὴν ἐν λόγοις .. ἴσμεν ὄν .. φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν*), aber auch dies kann nur Mischung desselben mit dem Nichtseyn bedeuten (vgl. 260 c: *μιγνυμένου δὲ [τοῦ μὴ ὄντος] δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος*) d. h. Zugleichtheilhaben an der Idee des Nichtseyns und den betreffenden anderen. Diese Schwierigkeit scheint die Hauptursache gewesen zu seyn, weßhalb Plato in der spätesten Zeit die Ideen der Negationen läugnete (*τῶν ἀποφάσεων*, Arist. Met. I, 9. p. 990, b, 13).

**) Rep. VII, 534 b: *ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; ... Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών ... οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν.*

wird aber auch schlechthin als höchstes Erkenntnißobject bezeichnet*), sie muß also irgendwie als die höchste erscheinen. An Allgemeinheit steht ihr die Idee des Seyns zum Mindesten gleich, da sie mit allen übrigen verbunden ist. Es muß also außer der Allgemeinheit noch ein Maßstab und eine Ordnung nach demselben in der Ideenwelt bestehen. Beides ist durch die zweite Bedeutung der Ideen (s. II. 1.) gegeben.

Die Ideen sind nämlich nicht bloß hypostasirte Allgemeinheiten, sondern auch Urbilder alles Gewordenen. Indem wir nun aus diesem Gesichtspuncte ein Verhältniß unter ihnen zu bestimmen suchen, müssen wir uns vor einer Vermischung desselben mit dem vorigen hüten, wonach sich die Artidee zur Gattungsidee verhielte wie das Einzelne zur Artidee, die allgemeinere Idee also immer das *παράδειγμα* der besondern wäre**). Denn das Urbild ist vollkommener als das Abbild. Zwischen Gattungsidee und Artidee findet aber in vielen Fällen eher das Gegentheil statt, z. B. zwischen der Idee der Bewegung und der der geistigen Bewegung; der geistigen Beschaffenheit und der Gerechtigkeit. Denn da die Bewegung auch eine sinnliche, die geistige Beschaffenheit auch eine schlechte seyn kann, so stehen diese Gattungsideen hinsichtlich der Vollkommenheit durch ihre Unbestimmtheit eher unter als über den Artideen. Ferner gilt auch gegen diese Annahme die Unmöglichkeit, daß eine andere Idee als die des Seyns zur höchsten werde; denn der Maßstab der Ueberordnung ist auch hier Allgemeinheit***). Dies bestä-

*) Rep. VI, 503 e, 504 d u. ö.: *μέγιστον μάθημα*.

**) Ueberweg, Grdr. d. Gesch. d. Ph. I, 118; u. A. Die Ausdrücke *κοινωνεῖν* etc. (s. o.) können nichts beweisen. Auch das Verhältniß des Erkennens wird so bezeichnet Soph. 248 a, b (*κοινωνεῖν*), 254 a (*προςκεῖσθαι*), Rep. VI, 490 b (*ἐφαπτεσθαι, μίγνυσθαι*).

***) Ueberhaupt scheint unter den Besprechungen der Ideenlehre keine die Stellung der Idee des Guten als der obersten in strenger Weise aus dem System verständlich zu machen. Bonitz, disp. Pl. I, 25; Brandis, Handb. II, 1, 324, Zeller 448 geben nur das Factum; Steinhart IV, 581 f., Ribbing I, 340 nur die historische Begründung (aus der ethischen Richtung der Sokratiker), nicht die systematische; Susemihl I, 349 folgende „genetische" aus dem *ἐξαίφνης* des Parmenides, wodurch das Werden geläugnet (nur als relative Negation

tigt endlich wiederum Aristoteles, indem er mit einem solchen Verhältniß die Ideenlehre ad absurdum zu führen glaubt*). Wir müssen also, wollen wir aus der Bedeutung der Urbildlichkeit auf

---

anerkannt) und zu den Eleaten zurückgekehrt sey: „in diesem Umwege liegt die große Bereicherung, daß nunmehr das absolute Seyn sich mit dem Werden in diesem Sinne nicht bloß verträgt, sondern sich vielmehr erst eigentlich in demselben bethätigt. Durch das Werden allein meistert es das absolute Nichtseyn, ohne doch zugleich wieder von ihm gemeistert zu werden, weil die Idee in höchster Instanz, d. h. in dieser ihrer punctuellen Indifferenz über allen Gegensatz, mithin selbst über den des Seyns und Nichtseyns und der Einheit und Vielheit erhaben ist. So liegt gerade in dem Begriffe des Augenblicks die — freilich hier noch nicht angedeutete — Nothwendigkeit, selbst die Idee des Seyns noch nicht für die höchste zu erklären, sondern über ihr die gegensatzlose Idee des Vollkommenen, Absoluten oder metaphysisch Guten als die wahrhafte Realität der Ideenwelt anzuerkennen, wie diese letztere es von der sinnlichen Welt ist. Diese Idee ist aber erhaben über allen Gegensatz eben nur dadurch, daß sie ihn ewig aus sich entlassen — darauf beruht das Fürsichseyn der Ideen — und ewig in sich selbst zurückgenommen und wieder aufgelöst hat" u. s. w. Parmenides ist hier wieder einmal ohne seine Schuld Stützpunct der Phantasie geworden, mit der man die Alten in moderne Gewänder kleidet. Plato hat sicherlich aus dem Gegensatze von Seyn und Nichtseyn so wenig als aus dem „Dualismus" von Seyn und Erkennen (I, 360), so lange er nichts weiter ist, irgend etwas gefolgert, geschweige denn ein Absolutes. Ohnehin steht der Idee des Guten gerade so die des Schlechten gegenüber wie der Idee des Seyns die des Nichtseyns (Theaet. 186 a; Rep. V,476 a), ja sie hat denselben Anspruch auf Existenz wie die des Guten, denn das Wissen des Entgegengesetzten ist Eines (Phaedo 97 d: *οὐδὲν ἀλλὸ σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ.. ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν*). Sie verursacht allerdings wie überhaupt die Ideen des Unvollkommenen, deren auch Parm. welche kennt, einige Inconvenienzen und auch deßhalb mögen die Ideen des Negativen zuletzt geläugnet worden seyn (vgl. ob. S. 204), aber in den Dialogen findet sich dies nicht. Was Susemihl vorbringt, ist darum weder als systematische Nothwendigkeit noch als Motiv der Entwickelung zulässig.

Nicht viel besser führt Michelis die Idee des Guten ein (I, 199): „wie wir in dem Satze, daß seinem Wesen nach das Seyn weder beharre noch sich bewege (Soph. 250 c), obwohl er scheinbar das Denken zur vollen Verzweiflung bringt, den Sinn ahnen, daß es, wenn es dennoch ist, etwas ist, was diesen Gegensatz in höherer Weise überwunden und aufgelöst in sich trägt" (Eine ähnliche Ahnung aus Phaedrus s. II, 22.)

*) Met. I, 9. p. 991, a, 29: *ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών.*

das Verhältniß schließen, die andere ausschließen, und so erhalten wir einen neuen Maßstab für eine Ordnung der Ideen (welche aber die erste keineswegs überhaupt ausschließt, indem die Ideen gemäß den verschiedenen Seiten ihres Wesens in verschiedenen natürlichen Verhältnissen zu einander stehen); es ist die Eigenschaft, welche den Ideen als Urbildern zukommt, die (relative) Vollkommenheit. Dadurch unterscheiden sie sich nicht bloß vom Einzelnen, indem jede in ihrer Art das Höchste ist, sondern auch unter sich und zwar in derselben Weise, wie sich das Einzelne, was unter Eine Idee fällt (z. B. das Lebendige), unter sich unterscheidet, nämlich durch den Grad der Vollkommenheit. Bei der hiernach zu bestimmenden Ordnung hindert Nichts, daß sie den Ideen an und für sich zukomme, sie verlangt keine schwierige Ideenassociation, keine geheimnißvolle Durchdringung, Verschlingung, Umarmung von Substanzen, sondern jede Idee ist eben vollkommen in sich, aber die eine mehr, die andere weniger. Auch diese Ordnung ist ihrem Anfang und einigen Gliedern nach angegeben*). Selbstverständlich steht jetzt die Idee des Guten über allen; aus den übrigen leuchtet ferner hervor die Idee der Schönheit, die auch in den irdischen Abbildern das Hellste und am meisten in die Augen Fallende ist (Phaedr. 250 b f.; Symp. 210e — 212; vgl. die flgd. Stellen), die der Wahrheit und des Ebenmaßes (Phil. 65 a), der reinen Erkenntniß, Gerechtigkeit, Besonnenheit (Phaedr. 247 d, Rep. V, 479 a; VI, 501 b) u. s. f.

Wir mußten bei der vorigen Ordnung der Ideen schließlich nach einem Grunde derselben in den Ideen an und für sich fragen. Diese zweite Ordnung kommt zwar schon selbst den Ideen an und für sich zu, aber dennoch können auch für sie

---

*) Wenn eine Ideenreihe aufgeführt wird, ist sie stets nach einer der beiden Rücksichten geordnet. Für die erste s. bes. Soph. 254 c f., für die zweite Parm. 130 b f. (zuerst *δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων*, dann *ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος*, endlich auch Ideen von *θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο ὅ τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον*), aber auch die übrigen zu beiden Ordnungen angef. Stellen.

noch weitere Gründe bestehen, ja sie erweisen sich als nothwendig, und wir werden damit von der Erforschung der Verhältnisse auch bei den Ideen auf die der Principien geführt. Wir fanden nämlich die Ordnung der Ideen gleich der des Einzelnen, welches unter Eine Idee fällt, soferne in beiden Gebieten eine Abstufung der Vollkommenheit besteht. Da sich nun dort, wenn Vieles einen gemeinsamen Namen trägt z. B. den des Lebendigen, immer ein Vollkommenstes (die Idee) über sie erhebt, welches diesen Namen in besonderem Sinne trägt (das an sich Lebendige), so muß auch hier das Vollkommenste unter Allem, was den Namen der Idee trägt, sich als Idee der Ideen über die anderen erheben. Dieses Vollkommenste ist aber, wie wir weiter fanden, die Idee des Guten. Sie muß demnach in besonderem Sinne Idee genannt werden und sich zu den übrigen Ideen verhalten, wie jede derselben zum betreffenden Einzelnen, als Urbild. Was auf diese Weise aus dem System folgt, ist auch durch Plato's Aussage gegeben und zwar zunächst in der berühmten Stelle der Republik über die Idee des Guten, zu der wir uns darum jetzt wenden.

Der Erklärung dieser Stelle, die wir so oft mißlingen sahen, ist durch das Bisherige bereits vorgearbeitet, da sie vielfach Gelegenheit bietet, an schon festgestellte Puncte anzuknüpfen. Auch ihre Darstellungsweise ist uns nicht ungünstig. Sie ist Analogie — eine Form, welche für alles Andere ungenau, für Verhältnisse völlig genau ist; denn sie giebt Gleichheit derselben zwischen Verschiedenem an. Was Anderes aber suchten wir in der ganzen Untersuchung und auch jetzt als eben Verhältnisse? Freilich läßt sich erwarten, daß auch dieses Gleichniß, wie alle, hinken wird, aber wir werden sehen, daß Plato es, ehe es dazu kommt, fallen läßt. Warum er aber dann überhaupt diese Form wählte, wird die Betrachtung des Inhalts lehren müssen. Wir geben zuerst eine kurze Einordnung der Stelle in das Ganze des Dialoges, dann ein Schema mit Erläuterun-

gen, dann das, was aus ihr über die Stellung der Idee des Guten im System zu entnehmen ist.

Der Zweck der Republik ist, von der Gerechtigkeit im Einzelnen wie im Staate nachzuweisen, was sie ist, wie sie erzielt wird und wie sie verloren geht. Die Verfolgung dieses Zweckes nach den beiden ersten Beziehungen ist nicht völlig strenge gesondert. Die Nachweisung des Begriffs geschieht auf doppeltem Wege. Zuerst durch Construction des besten Staates, aus welcher sich als ihre Definition ergiebt, daß jeder Theil das Seinige thue, und da das Individuum dem Staate analog aus drei Theilen bestehe, gelte hier dieselbe Definition. Dies der kürzere aber ungenauere Weg (bis IV, 435 d), den anderen werden wir sogleich finden. Die Nachweisung, wie sie erzielt wird, ist zum Theil im Vorherigen enthalten, wird dann (in den Vorschriften zur Bildung der Wächter) fortgesetzt und gipfelt in der Erörterung über die Erziehung der Staatslenker (von VI, 502 d an)*); in diese fällt unsere Stelle. Der Staat, wurde behauptet, wird dem gegebenen Begriffe der Gerechtigkeit entsprechen, wenn die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden; denn der Philosoph allein erkennt die Idee der Gerechtigkeit, nach welcher der Staat zu ordnen ist (500 e). Da aber diese Erkenntniß keine ungenaue seyn darf, so muß er nicht den eben betretenen, sondern den genauesten wenn auch schwierigsten Weg einschlagen, d. i. die Erkenntniß aller übrigen Ideen, also auch der der Gerechtigkeit aus und in der Idee des Guten. Dieser Weg wird nun durch nähere Bestimmung des Zieles und der einzelnen Durchgangspuncte vorgezeichnet.

Vorbemerkungen.

1) (505 a, b) Die Idee des Guten ist der höchste Gegenstand des Wissens; durch sie wird das Gerechte und alles Andere erst

*) Die Nachweisung ihres Unterganges ist zu Ende des 4. Buches eingeleitet und im 8. u. 9. B. ausgeführt. Das 10. B. bringt eine Ergänzung in der zweiten Beziehung (— 608 c) und einen Abschluß des Ganzen (die Siegespreise der Gerechtigkeit).

ersprießlich. Freilich kennen wir sie nicht genau*). Ohne ihre Kenntniß nützt aber keine andere, wie kein Besitz, der nicht gut ist**).

2) (505 b med. — 606 b, cap. 17) Sie ist weder Lust noch Einsicht. Beim Guten begnügen wir uns auch nicht, wie oft beim Gerechten und Schönen, mit dem Schein, sondern nur mit ihm selbst. Zwar weiß nicht Jeder, was das wahrhaft Gute ist, aber der Hüter des Staates wenigstens muß das Gerechte und Schöne kennen, wieferne es gut ist.

3) (506 b — 507 b) Was nun die Idee des G. wirklich sey, ist schwer zu sagen; es muß für jetzt genügen, ihren ihr analogen Sprößling***) anzugeben.

Erste Analogie.

(507 b — 508 c) Wir unterscheiden Ideen als Gegenstände unserer geistigen und Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Erkenntniß. Der edelste der Sinne, mit denen wir die letzteren erfassen, das Sehvermögen, bedarf außer dem wahrzunehmenden Gegenstande noch eines Mediums, des Lichtes†). Dieses

---

*) Ihre Kenntniß wird also, wie auch 505 e, 506 a so weit verlangt, als sie möglich ist, eine hinlängliche Kenntniß (*ἱκανῶς*). Auch 509 c: *ἑκὼν οὐκ ἀπολείψω* setzt ein Hinderniß voraus, welches nicht durch unsere Kraft zu überwinden ist, und welches nach 506 d: *ἀρκέσει γὰρ ἡμῖν, κἂν ὥσπερ δικαιοσύνης πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων διῆλθες, οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διέλθῃς. Καὶ γὰρ ἐμοὶ .. καὶ μάλα ἀρκέσει· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι* sogar eine andere Art der Erörterung (Analogie) als bei den übrigen Ideen (Dialektik) nöthig macht. Daß „für den gegenwärtigen Anlauf, die gegenwärtige Gelegenheit“ nicht Mehr gegeben werden könne (506 e, 509 c) ist offenbar eine Entschuldigung des Sokrates den dringenden Fragern gegenüber; denn es wird nirgends Mehr gegeben.

**) In diesen Vorbemerkungen, die hauptsächlich falsche Vorstellungen abwehren, wird darum mehr von dem gesprochen, was überhaupt den Namen des Guten führt, also zunächst vom Einzelnen, den Gütern, worin sich aber die Eigenthümlichkeit der Idee nothwendig spiegelt.

***) Unter den Bezeichnungen *τόκος, ἔκγονος* ist, obgleich sie hier auch die Nebenbedeutung des Zinses haben, doch auch wirklich das Verhältniß der Causalität gemeint, denn auf das *ὃν ἐγέννησεν* (508 b), *φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα* (VII, 517 c) würde jene Nebenbedeutung nicht passen.

†) Nach Plato's Ansicht (Tim. 45 b f., Soph. 266 c und an unserer

stammt von einem der göttlichen Gestirne, der Sonne: und in ihr haben wir jenen Sprößling der Idee des Guten, der im Reiche des Sinnlichen dasselbe ist, was sie im Reiche des Geistigen*).

Stelle) entsteht durch das sowohl aus den Augen als aus dem Gegenstande strömende Licht das Bild des letzteren, welches zum Auge zurück- und durch den Körper zur Seele dringend die Wahrnehmung bildet. Die übrigen Bedingungen derselben sind das Auge (körperl. Organ), die ihm innewohnende Sehkraft und die dem Dinge innewohnende Farbe.

*) In Proportion:

Verstand: Ideen: Idee d. G. = Sehkraft: Gesehenem: Sonne (508 c: ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα). Welches Analogon findet nun aber das Licht im Geistigen? Plotin (s. I. 3) deutet es auf die Idee d. G., Steinhart (V, 212) auf die Vernunft, Susemihl, der dies rügt, gleich unrichtig auf die Ideen (II, 195). Ja es scheint eigentlich ganz herauszufallen; denn der Sehkraft entspricht die Erkenntnißkraft der Seele, der Farbe die Erkennbarkeit der Ideen, und sind nicht damit die Bedingungen der geistigen Erkenntniß gegeben? Allerdings, es giebt keine Substanz, der das Licht entspräche; aber wohl Relationen, und darin liegt die Bedeutung des Lichtes für die Analogie; es dient nämlich, die Verhältnisse ihrer Glieder anzugeben, ist deren Exponent; und da wir aus dem letzten Theil der Proportion über den ersten belehrt werden sollen, geben uns die Eigenthümlichkeiten des Lichtes den Schlüssel zur ganzen Vergleichung:

(Erste Relation) Die eigenthümliche Natur des Lichtes (507 d: γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ' αὐτὸ τοῦτο πεφυκός) ist die des Mediums d. h. derjenigen unter den Bedingungen des Sehens, welche sowohl im Gesehenen als im Sehenden liegt und beide verbindet (s. oben). Was in Zweien zugleich ist und sie verbindet, kann beim Geistigen nichts anderes als ein Verhältniß, eine Relation seyn; welches ist nun das Verhältniß zwischen Erkennendem und Erkanntem, das die Erkenntniß bedingt? Offenbar das, wonach, sobald sich das erstere auf das letztere richtet, wirkliche Erkenntniß entsteht (s. im Text 1). Woher dies Verhältniß? Wie das Licht von der Sonne, so stammt es von der Idee des Guten, welche also, indem sie die Möglichkeit des Erkennens dem Erkennenden, des Erkanntwerdens dem Erkanntwerdenden verleiht (s. im Text 1, vgl. VII, 540 a: τὸ πᾶσι φῶς παρέχον — woraus sich die Richtigkeit unserer Deutung des Lichtes ergiebt —; unter der δύναμις τοῦ γιγνώσκειν 508 e ist nicht der νοῦς gemeint, sondern der eine Terminus des obigen Verhältnisses, daher auch im Vorhergehenden nur gesagt wird: νοῦν ἔχειν φαίνεται), auch Ursache der wirklichen Erkenntniß ist (s. im Text 1). Hierin sind zwei neue Relationen und zwar zwischen der Idee des Guten einerseits, den Ideen und Seelen andrer-

1) (508 c — e) Wie wir nur im Tageslicht, nicht beim nächtlichen Scheine deutlich sehen, ja erst da Sehkraft zu besitzen scheinen, so erkennt die Seele deutlich nicht das Entstehende und Vergehende, sondern nur das von der Wahrheit und dem Seyn Erleuchtete und scheint erst diesem gegenüber Erkenntnißkraft zu besitzen. Das nun, was die Möglichkeit des Erkennens dem Erkennenden wie die des Erkanntwerdens dem Er-

---

seits gegeben. Die Verleihung des Lichtes durch die Sonne involvirt nämlich zunächst,

(zweite Relation) daß sie es selbst fortwährend besitze (508 a: *τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς κ. τ. λ.*) und so das Auge, welches es durch sie gleichfalls besitzt, ihr ähnlich sey (508 b: *ἡλιοειδέστατον*). So besitzt demnach auch die Idee d. G. fortwährend selbst jenes Verhältniß zwischen Erkennendem und Erkanntem, welches Bedingung der Erkenntniß ist (vgl. VII, 518 c: *τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, wo das Bild tropisch für die Sache gesetzt ist, wie 540 a s. o.); was voraussetzt, daß sie sowohl erkennend als erkannt ist, daß sie zunächst sich selbst erkennt, daß sie aber, weil das Licht auch zwischen der Sonne und dem Uebrigen vermittelt (508 b: *αἴτιος ὢν (τῆς ὄψεως) ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς*), auch alles Uebrige erkennen und von dem Uebrigen, soferne und soweit es Erkenntnißkraft besitzt, erkannt werden kann (517 c: *ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη*). Daher ist das Erkennende durch sein Erkennen, das Erkannte durch sein Erkanntseyn ihr ähnlich: Verhältniß der Urbildlichkeit (s. im Text 2). Die Verleihung des Lichtes durch die Sonne involvirt ferner

(dritte Relation) eine Art und Weise der Verleihung; sie ist Ausstrahlung (508 b: *ἐκ τούτου ταμιευομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται*). Wie aber kann die Möglichkeit des Erkennens den Seelen, des Erkanntseyns den Ideen verliehen werden? Wie es keinen geistigen Stoff giebt, der zwischen beiden vermittelt, so auch keine geistige Ausstrahlung; es kann wieder nur eine Relation an deren Stelle treten, und welche? Wir wissen (II. 1.), daß das Erkennen einerseits, das Erkanntwerden andrerseits die Stellung der Seelen und Ideen in der Welt nach dem ersten der beiden Grundgesichtspuncte bestimmt, daß namentlich die Kraft, erkannt zu werden, so sehr zum Wesen der Ideen gehört, daß sie gar nicht wären, wenn sie nicht völlig erkannt werden könnten (daher auch 508 d: *ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν*, VII, 525 c: *ἀλήθεια καὶ οὐσία*). Die Verleihung eines Verhältnisses, welches Bedingung wesentlicher Attribute ist, ist nur denkbar, wenn Seyn und Wesen überhaupt beiden Gliedern verliehen wird. Wie demnach die Sonne nicht bloß das Licht, sondern alles Körperliche, dem sie es verleiht, erzeugt, so erzeugt auch die Idee d. G. Seelen und Ideen: Verhältniß der Causalität (s. im Text 3).

kannten verleiht, ist die Idee des Guten, welche dadurch Ursache der Erkenntniß und der Wahrheit als erkannten*) ist.

2) (509 a) Wie Sehkraft und Licht der Sonne ähnlich, aber nicht sie selbst sind, so ist Erkenntniß und Wahrheit der Idee d. G. ähnlich**), aber deren Beschaffenheit eine weit höhere.

3) (509 b) Wie die Sonne dem Gesehenen nicht bloß Sichtbarkeit, sondern auch Entstehung, Wachsthum und Nahrung verleiht, so hat das Erkannte von der Idee d. G. nicht bloß Erkennbarkeit, sondern auch Seyn und Wesen***), sie selbst

---

*) ἐπιστήμη, γνῶσις ist die wirkliche Erkenntniß von Seite der Seele, das Erkennen, ἀλήθεια ὡς γιγνωσκομένη dieselbe von Seite der Ideen, das Erkanntseyn (vgl. Parm. 134 a). Dem entsprechen auf sinnlicher Seite (s. 2) ὄψις und φῶς, indem sie für die Bedingungen des Sehactes überhaupt (s. oben) stehen, mit denen dieser gegeben ist (zur ὄψις gehört nothwendig ὄμμα, 508 a).

**) Durch ihre Prädicate sind natürlich Seelen und Ideen selbst der Idee d. G. ähnlich, wie durch seine Schönheit das Ding der Idee des Schönen ähnlich ist (Phaedo 100 d). Bei den Seelen ist jedoch diese Aehnlichkeit durch die Ideen vermittelt; denn wie die Seele überhaupt zunächst Abbild der Ideen ist (II. 1.), so ist sie auch als erkennende zunächst Abbild der Idee der Erkenntniß.

***) Wir wissen (II. 1.), daß die göttlichen Gestirne (ἐν οὐρανῷ θεῶν, 508 a) im strengsten Sinne wirkende Ursachen sind; dieser Analogie gemäß wird der Idee d. G. Causalität und zwar in Bezug auf die Ideen zugeschrieben. Da aber diese nicht geworden, sondern ewig sind, wird das γένεσιν παρέχειν für sie zum οὐσίαν προσεῖναι.

Warum wird, wie sich doch vorhin erschließen ließ, die Idee d. G. nicht auch als wirkende Ursache der Seelen bezeichnet? Der Grund liegt wohl darin, daß die Analogie hier nicht mehr durchzuführen war, wie sie denn in der That hier schließt. Denn nach Plato ist Subject auch der sinnlichen Wahrnehmung die Seele (s. die Theorie derselben im Tim., Theaet. etc.; es geht auch schon aus der Eintheilung des Seyenden nach der Erkenntniß hervor, wo sie als das Erkennende den beiden Arten der Objecte gegenübersteht, ferner daraus, daß kein Körper wirkt, die sinnliche aber sowohl als die geistige Erkenntniß ein Wirken ist (II. 1.)), sey es ihrem vernünftigen oder ihren niederen Theilen nach, nicht der Körper. Die Sonne und die Gestirne überhaupt sind aber wirkende Ursachen nur für das Körperliche; sie bringen wohl das Organ z. B. Auge, aber nicht das wahrnehmende Subject hervor. Indem sonach hier zwei homologe Glieder der Analogie identisch werden, wird diese selbst aufgehoben.

aber ist nicht Wesen (im gewöhnl. Sinne), sondern steht an Würde und Kraft ihrer Wesenheit noch über dem Erkannten*).

Zweite Analogie.

(509 c f.) Noch nicht genug! Die Gesammtheit dessen, was wir erkennen, theilen wir in zwei Theile: Sinnliches und Geistiges, und das erstere wiederum in die Bilder der sinnlichen Gegenstände (im Wasser oder durch Schatten) und diese selbst, das letztere in die mathematischen Objecte und die Ideen**). Dies giebt folgende zweite Analogie***) (7. B.). Wir fingiren, daß

*) τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Soll εἶναι und οὐσία im ersten Satz nicht eine Tautologie seyn, so muß εἶναι die Existenz, οὐσία das Wesen bedeuten (was allerdings, so viel ich weiß, nur hier geschieden wird); diese Bedeutung aber, nach welcher der Name οὐσία im prägnanten Sinne den Ideen allein zukommt (ὄντως ὄν Tim. 52 c; ἀληθῶς ὄν Phil. 15 b, ὄντως οὐσία Soph. 248 a; ἀληθινὴ οὐσία 246 b; οὐσία schlechtweg, 232 c, 245 d, 248 c, e; Phaedo 78 c, Parm. 135 a, Tim. 29 c etc.), wird für die Idee d. G. modificirt: sie ist nicht mehr οὐσία im eigentlichen Sinne, da sie über die Ideen in ihrer Wesenheit (οὐσία = ἕξις τοῦ ἀγαθοῦ 509 a) erhaben ist; umgekehrt wie die Dinge noch nicht im eigentl. Sinne οὐσίαι sind (Tim. 28 a: ὄντως οὐδέποτε ὄν).

**) Diese Unterabtheilungen haben wir als minder wichtig bei der Eintheilung der Welt nach der Erkenntniß nicht erwähnt; die sinnlichen Bilder werden auch meist zum Sinnlichen überhaupt gerechnet, bei den μαθηματικά dagegen ist allerdings fraglich, ob sie nicht einen von allem Uebrigen real getrennten Theil der Welt bilden. Plato nimmt schon im Phil. zweierlei Zahlen- und Maßlehren (56 d — 57 d), in der Rep. zweierlei Zahlen (VII, 525 d), Figuren (VI, 510 d), ja auch Bewegungen und Geschwindigkeiten (VII, 529 d) an, sinnliche, welche nur als Bilder und Anhaltspuncte dienen (VI, 510 e), und die eigentlichen, (αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν VII, 525 d), welche durch ihre Unvergänglichkeit (und Gleichartigkeit VII, 526 a, vgl. Phil. 56 d, e) Gegenstand der Wissenschaft sind (VII, 527 b: τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν). Diese könnten zwar dann noch Gedanken des Geistes seyn; gleichwohl aber sieht man, wie nahe es lag, da dieselben Gründe wie bei den Ideen vorlagen, sie gleich diesen von der übrigen Welt zu trennen. Vgl. über die Spuren der späteren Zahlenlehre Plato's in seinen Schriften Ueberweg, Unters. 204 f.

***) In Proportion:

μαθηματικά und Ideen: Idee des Guten = Bilder und wirkliche Dinge: Sonne (vgl. VII, 517 b; die Ausführung nimmt fast das ganze 7.

Menschen ihr bisheriges Leben in einer Höhle zugebracht und darin nur die von einem künstlichen Feuer erzeugten Schatten von Gegenständen erblickt hätten. Zum Tageslicht emporgeführt, würden sie erst allmälig das Auge daran gewöhnen, indem sie zuerst die Schatten und Bilder im Wasser, dann die wirklichen Dinge (532 a) und die Gestirne, endlich die Sonne in ihrem eigenen Glanze schauen lernten. So müssen wir denn in der That aus dieser sinnlichen Welt zur Erkenntniß der Idee des Guten uns erheben*) und zwar zuerst zur Kenntniß des Mathematischen (durch die Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie, Theorie der Harmonie), sodann der Ideen (durch die Dialektik), endlich, aus allem Uebrigen die Idee des Guten dialektisch herausschälend (534 b, ob. angef.), zur Anschauung dieser selbst**).

Eine kurze Zusammenfassung seiner Meinung giebt Plato

Buch ein). Die erste Analogie gab die Theorie, diese den Weg und die Stufen der Erkenntniß. Gemeinsam ist die Vergleichung der Idee des Guten mit der Sonne, da beide in ihrer Sphäre (die erstere auch schlechthin) sowohl Ursache als Ziel der Erkenntniß sind.

*) Ein anderer, ebenfalls mehrfach abgestufter Weg ist zur Anschauung des Schönen angegeben Symp. 210 f. (Schönheit des einzelnen, dann aller Körper, dann der Seelen, dann der Wissenschaften, endlich die Idee des Schönen).

**) 518 c, 519 d, 532 b, c etc. (*θεὰ τοῦ ἀγαθοῦ*). Hierzu wird aber kein eigenes Vermögen erfordert, wie es die Neuplatoniker annahmen (*ἔκστασις, ἅπλωσις*), sondern, wie Plato ausdrücklich sagt (518 d: *οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ*) nur Hinwendung des für die geistige Erkenntniß (*νόησις*) überhaupt vorhandenen (*νοῦς*). — Man könnte fragen, welches das eigentliche Ziel der Erhebung sey: die dialektische Erörterung der Idee d. G., d. h. ihre Betrachtung im Verhältnisse zu allen übrigen Ideen, mit denen sie im Einzelnen verbunden ist (da sie als deren Urbild, wie wir sogleich sehen werden, mit ihnen zugleich in diesem abgebildet ist), oder ihre Anschauung für sich; also so z. sg. die Betrachtung ihres Umfanges oder ihres Inhaltes. Plato würde wohl antworten: beides, und keins ohne das andere; wie wir um rechte Grammatiker zu seyn, sowohl die Beschaffenheit des Lautes kennen müssen, als alle die Formen, in denen er ausgesprochen wird (Phil. 17 b: *οὐδὲν ἑτέρῳ γε τούτων ἐσμέν πω σοφοί, οὐθ' ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς [τῆς φώνης] ἴσμεν οὐθ' ὅτι τὸ ἕν· ἀλλ' ὅτι πόσα τέ ἐστι καὶ ὁποῖα, τοῦτ' ἔστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιοῦν ἡμῶν*).

am Schlusse der Vergleichung folgendermaßen (VII, 517 b, c): *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

Wir entnehmen nun dem Dargelegten zunächst Folgendes (indem wir Anderes späterer Ueberlegung vorbehalten):

1) Die Idee des Guten steht über allen Ideen. Denn
   a) Sie steht über der Schönheit und Gerechtigkeit: 504 d (*μεῖζον δικαιοσύνης*), 505 d (*δίκαια μὲν καὶ καλὰ κ. τ. λ.*). Diese aber stehen sowohl als Ideen als in ihren Abbildern unter den anderen am höchsten (s. o.).
   b) Sie ist das Höchste der Erkenntniß: 503 e, 504 d, 505 a, 517 b, 534 b, 540 a (*μέγιστον μάθημα, τέλος, τελευταία ἐν τῷ γνωστῷ*) u. S. 215. Die Ideen sind aber die eigentlichen Gegenstände der Erkenntniß.
2) Sie ist Urbild der Ideen und darum mittelbar auch des Einzelnen. Denn
   a) Ideen und Seelen sind durch die Erkenntniß ihre Abbilder (S. 212 Anm.).
   b) Die Idee des Guten steht über den Ideen, wie diese über den Dingen; denn sie ist nicht mehr *οὐσία**), wie die Dinge noch nicht *οὐσίαι* sind (S. 214 Anm. 1). Daß sie nicht wie eine Idee (z. B. der Schönheit) über den anderen steht, zeigt schon die specifische Eigenthümlichkeit des einzelnen Guten, welches die Eigenthümlichkeit der Idee spiegelt (Vorbem. 3).
   c) Das Verhältniß der Urbildlichkeit ist der Grund, weßhalb die Idee der Gerechtigkeit auf diesem zweiten Wege am genauesten erkannt wird; wie das Einzelne, so wer-

*) Wir werden nachher noch einen besonderen Grund hierfür finden.

den auch die Ideen in und aus ihrer Idee am genauesten erkannt. Daher soll auch das einzelne Gerechte und Schöne vom Herrscher erkannt werden, wieferne es gut ist (Vorb. 2). Warum nicht, wieferne es an seiner Idee, der der Gerechtigkeit, theilhat? Weil es eben durch sie mittelbar an der Idee des Guten theilhat.

d) Wie jede Idee in ihrer Sphäre Ursache aller Vollkommenheit ist, so ist die Idee des Guten überhaupt Ursache alles Vollkommenen und Schönen in Allem (**517** c, s. o.), also auch in den Ideen.

e) Dasselbe bezeugt endlich in klarster Weise Aristoteles, er sagt, das ἕν (worunter er die Idee des Guten versteht*), sey Ursache des Wesens und der Vollkommenheit der Ideen, indem diese an ihm theilhätten; die Principien der Ideen seyen die alles Seyenden**).

3) Sie ist höchstes Urbild für das Handeln. Denn sie ist Urbild für den Philosophen, der nach ihr das eigene Leben und den Staat ordnen soll, sein Leben und Streben aber ist das höchste. **517** c (s. o.), **519** c, **540** a (*ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν*).

So finden wir also auch hier von Plato gegeben, was die Consequenz der Lehre uns zu fordern schien. Und wie beim Timaeus (**II. 1.**), so dienen uns auch hier andere Dialoge zur Bestätigung und Ergänzung. Doch gilt dies in nennenswerther Weise hier nur von Einem, dem **Philebus**. Ueber den Zweck dieses vielleicht schwierigsten der platonischen Dialoge

---

*) Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, 90. Ueberweg, Rh. Mus., N. F., **IX**, 68. Susemihl **II**, 515.

) Met. **I, 6. p. 988, a, 10: *τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν ... ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν.* Ibid. p. 987, b, 18: *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς.*

scheint die richtige Ansicht die Susemihl's (II, 58), daß das ethisch Gute durch das metaphysisch Gute bestimmt, dieses selbst aber dabei näher entwickelt werde. Wie Crat. 439 c f. die Ideen zuerst als Traum in ihrer über dem Wechsel des Einzelnen erhabenen Stellung erschaut werden, so steigt Phil. 20 b f. in derselben Form über Lust und Einsicht das wahrhaft Gute empor (vgl. ob. Vorbem. 2). Wie aber zwischen der Idee und ihrem Abbild oft nicht unterschieden wird (vgl. II. 1. beim Phil.), so wird wohl auch hier von dem höchsten menschlichen Gute d. i. der Aehnlichkeit mit der Idee des Guten und von dieser selbst zugleich gesprochen. Dagegen tritt die Trennung beider scharf am Ende des Phil. (60 a f.) hervor. Nach einer kurzen Wiederholung des Früheren wird 1) die beste Lebensart (das höchste Gut) zusammengesetzt aus ihren Elementen, reiner Lust und zweierlei Arten der Einsicht, wodurch ein Weg zum Guten (der Idee) gefunden ist (61 a — 64 c); es werden 2) die Ideen genannt, welche der Mischung ihren Werth verleihen: Schönheit, Ebenmaß, Wahrheit, unter ihnen ist das Gute schon besser zu verstehen, wir sind an seine Schwelle gelangt (— 65 a); es wird 3) die Entscheidung über den Werth der Lust und Einsicht hiernach gegeben (— 66 a); und 4) die sog. Gütertafel aufgestellt, die Analyse des vorhin zusammengesetzten höchsten Gutes, welche aber nicht bloß die Elemente angiebt, aus denen es zusammengesetzt wurde (3, 4, 5 der Tafel), sondern auch die idealen Bedingnisse der Mischung (s. 2.) (2 der Tafel); und auch diesen wiederum die Idee hinzufügt, welche ihnen selbst ihren Werth verleiht, das höchste Maß alles Guten, die Idee des Guten (1 der Tafel). So giebt der Philebus die Bestätigung für die Stellung derselben gegenüber den übrigen und bezüglich des menschlichen Strebens, sowie eine Ergänzung bezüglich ihrer Erkenntniß, die sich jedoch aus dem Früheren von selbst ergiebt: daß sie zunächst unter den Ideen der Schönheit, des Maßes, der Wahrheit erkannt werde, denn diese sind ihr ja am ähnlichsten. Wollen wir nun die Idee des Guten noch in anderen Dialogen suchen, so finden wir sie angedeutet im Politicus als das abso-

lute Maß*), der **Phaedo** kennt ein Ziel der Wissenschaft**), sowie ein gemeinsames Gut der Welt***). Dagegen handelt von ihr weder ahnungs- noch andeutungsweise das **Symposion**, sondern lediglich von der Idee des Schönen (welche, wie wir gesehen, zwar die nächste Idee unter der Idee des Guten, aber nicht sie selbst ist†)) und von dem Guten in der Welt††); eben so wenig der **Phaedrus** (Michelis II, 12, 22), der **Timaeus** und die **Leges**, wo sie nur, wenn sie mit dem Gotte identisch gefaßt wird, aber nicht als Idee des Guten gefunden wird†††).

Mag jedoch immerhin das Auge der genetischen Forschung von dem, was in der **Rep**. dargelegt ist, mehr Spuren in früheren Dialogen entdecken, das wenigstens sehen wir, daß Plato nicht mit Unrecht in der **Rep**. selbst sagt, er habe, was ihm über die Idee des Guten scheint, hier zusammengefaßt, und daß wir uns also keinesfalls versprechen dürfen, etwas Neues außer dem Dargelegten über sie aus den platonischen Schriften zu erfahren. Es entsteht nun die Frage: warum führt uns Plato im **Phil**. nur auf den Weg und bis zur Schwelle, warum giebt er in der **Rep** nur den Sprößling, nicht ihr eigenes We-

*) 284 d: *ὥς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τἀκριβὲς ἀπόδειξιν.*

**) 101 d: *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης (τῆς ὑποθέσεως) αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* Vgl. Rep. VI, 511 b.

***) 98 b: *κοινὸν πᾶσιν ἀγαθόν.*

†) Wie es Susemihl I, 400 und Michelis II, 42 auffassen (Symp. 211 a f.)

††) 201 c sagt, daß das Gute auch schön sey. 204 d f. (von Michelis citt.) sagt: die Liebe ist der Wunsch, das Gute stets zu besitzen (206 a, 207 a); da aber nur durch Zeugung das Sterbliche unsterblich wird (206 e, 208 b) und diese nur im Schönen geschieht (206 c), so ist die Liebe auf die Erzeugung des Guten im Schönen gerichtet (206 e).

†††) Tim. 46 c: *τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δύναμιν ἰδέαν ἀποτελῶν* kann nicht auf die Idee des Guten bezogen werden, da keine Idee im Einzelnen erst verwirklicht wird; auch giebt es von einem Superlativ keine Idee, da sie selbst der Superlativ des Einzelnen ist, und daß *ἰδέα* nicht immer Idee bedeutet, ist bekannt. *ἡ τοῦ ἀρίστου ἰδέα* ist hier vielmehr einerlei mit dem *ἑκάστῳ ἄριστον, βέλτιστον*, welches auch nach Phaedo der *νοῦς* in Allem verwirklicht, mit dem Zweck des Einzelnen (Phaedo 97 c f.)

sen, dessen Kenntniß er doch selbst so weit als möglich verlangt? woher die ganz besondere Schwierigkeit, die er findet und die sogar eine andere Methode verlangt (S. 210)? wäre es nicht einfach gewesen, zu sagen: sie ist das ἕν, das παράδειγμα der Ideen?

Allerdings, es wäre nur zu einfach gewesen. Denn damit ist von ihr selbst, ihrem Wesen und Inhalte, eigentlich Nichts gesagt, und doch soll sie das absolut Gute, der Inbegriff der Vollkommenheit seyn. Um hierüber klar zu werden, sehen wir zuerst nach, was überhaupt dem Wesen der Ideenlehre gemäß von ihr ausgesagt werden konnte; wenn wir dann damit vergleichen, was von ihr ausgesagt wird, so wird sich ergeben, mit welchem Rechte, aus welchem Grunde und in welcher Weise es von ihr ausgesagt wird. Wir meinen aber hier nicht die dialektische Prädicirung einer Idee von einer anderen; diese findet mit demselben Rechte auch bei der Idee des Guten statt, z. B. das Schöne, Gerechte, Wahre 2c. ist nothwendig auch gut; ja es ist hier, anders als bei den übrigen Ideen, auch der Grund ihrer Verbindung mit den Ideen im Einzelnen anzugeben: alle Ideen haben an ihr Theil, so daß was an den Ideen, auch an ihr Theil hat. Dagegen ist umgekehrt die obige Frage auch bezüglich der Ideen noch offen, denn sie betrifft diejenigen Prädicate, womit ihr Wesen im Allgemeinen bezeichnet wird. Erwägen wir sie darum zuvörderst in Beziehung auf die Ideen. Außer den Reichen des Geistes und der Natur*), denen wir unsere realen Prädicate entnehmen, statuirte sie Plato als ein drittes. Er durfte also, um sie zu charakterisiren, keines der Prädicate gebrauchen, die wir jenen beiden zuzuschreiben pflegen, nicht Gestalt, Farbe, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Erkenntniß, Willen 2c. Dann blieb aber Nichts, als Negationen, höchstens Relationen; und diese bilden in der That den größten Theil der Attribute, mit denen er uns die Ideen schildert; sie

*) Mag man nun diese Unterscheidung als eine substanzielle oder anderweitige fassen; jedenfalls darf ich sie voraussetzen, wie sie denn auch von Plato anerkannt wird.

sind gestaltlos, farblos, unräumlich u. s. w., sie sind auch *nicht* Urtheil noch Wissenschaft, sie sind das Eins und das Urbild der Vielheit. Ganz dasselbe gilt nun für die Idee des Guten: sie ist natürlich gleichfalls farblos ꝛc., sie ist nicht Lust noch Einsicht, sie ist das ἕν, das παράδειγμα auch für die Ideen. Suchen wir also nach einem Grundsatz für die allgemeinen Prädicate der Ideen und der Idee des Guten, so scheint es kein anderer seyn zu können, als daß von ihnen überhaupt Nichts (wenigstens kein Inhalt) ausgesagt werden könne. Dann dürfte aber beinahe auch von uns gelten, was Aristoteles oft erzählt haben soll*), daß nämlich Plato's Zuhörer zu seiner Vorlesung über das Gute in der Hoffnung herbeigekommen seyen, etwas von dem zu hören, was man menschliche Güter nennt, aber nachdem die Erörterung über Wissenschaften und Zahlen erschienen sey, und am Ende, daß das Gute Eins sey, da habe es ihnen wohl ganz sonderbar (παντελῶς οἶμαι παράδοξον) geschienen; während Themistius in oratorischer Manier gar berichtet (or. XXI, 245 c Hard.), die Leute seyen dazu von den Feldern, aus den Weinbergen und Silberminen herbeigelaufen, hätten sich aber alsbald wieder entfernt und nur die gewöhnlichen Genossen des Philosophen seyen geblieben. — Wenn die späteren Neuplatoniker mit ihrem unsäglichen, eigenschaftslosen ἕν, ἀγαθόν in solche Lage gekommen wären — das wäre nicht sehr zu verwundern; denn je ängstlicher sie diese an und für sich nichtssagenden Begriffe isolirten und je kühner sie sich von aller Analogie mit der in der Erfahrung gegebenen Welt befreiten, desto unbeschreiblicher mußten sie ihnen werden. Gälte dies ebenso für Plato, so wäre freilich nicht bloß nicht die Dialektik, sondern gar kein Weg zur Erörterung des Guten gegeben, und nicht eine große Schwierigkeit, sondern eine einfache Unmöglichkeit läge vor, es wäre das Obige und noch etwas mehr erklärt. Allein von einer solchen Unmöglichkeit, irgend etwas von der Idee des Guten zu prädiciren, hören wir nichts

*) Aristoxen. elem. rythm. II, 30 Meib.

bei ihm. Allerdings wissen wir, daß er das Gute in der spätesten Form seiner Lehre, wie er sie in mündlichen Vorträgen gegeben haben soll und worin die Zahlensymbolik eine hervorragende Bedeutung hatte, vorzugsweise als das Eins bezeichnete (wir werden in dem geschichtlichen Ueberblick am Schlusse darüber sprechen); aber erstlich fehlt uns von dieser spätesten Lehre allzusehr ein klarer Begriff, als um ein Urtheil fällen, geschweige denn einen Schluß auf die früheren machen zu können, zweitens geht uns, wie wir in der Einleitung bemerkten, hier überhaupt nur die Lehre an, welche in der letzten den platonischen Schriften niedergelegt ist. Diese allein sind uns also maßgebende Zeugen, sonst aber weder Landleute noch Neuplatoniker. Die letzteren haben wir vielmehr bereits auf einer Abweichung darin ertappt, daß sie ein eigenes Vermögen zur Anschauung der Idee des Guten behaupteten (S. 215), eine intellectuale Anschauung des Absoluten; und da dies offenbar nur die Folge jener Entfernung von allen Hilfsmitteln der natürlichen Erkenntniß ist, läßt sich umgekehrt schließen, daß Plato auch hierin ihnen nicht vorangegangen sey. Und wenden wir uns nun zu den platonischen Schriften, so bestätigen sie in der That diesen Schluß.

Wir finden zunächst den Ideen geistige Bewegung, Leben, Denken, Seele zugeschrieben (Soph. 248 e) — Prädicate, welche offenbar der Welt des Geistes entnommen sind, wenn sie auch für die Ideen in etwas verändertem Sinne gelten (II. 1.). Aber woher das Recht, die Ideen so zu bestimmen? Ist es nicht ein Widerspruch mit ihrem Wesen? Man kann dies nicht wohl behaupten, da sie eigentlich noch gar kein Wesen haben. Es ist nur eine Bereicherung ihres ursprünglich bloß negativen Begriffes, die weiter durchgeführt allerdings keinen specifischen Unterschied mehr zwischen ihnen und den übrigen Wesen (der ja ohnedies nur scheinbar vorhanden war) gelassen und sie zu höheren Geistern gemacht hätte. Mag man nun von unserem Standpuncte aus hierin einen wesentlichen Fortschritt oder eine Deterioration der Ideenlehre oder beides finden (erste-

res, insofern sie einmal angenommen waren, letzteres als Durchbildung eines Irrthums), Plato selbst war nach seinen Worten zu schließen der ersteren Ansicht, denn er giebt die Vollkommenheit der Ideen als Grund zu jenen Prädicaten an*). Fragen wir zweitens nach der Art und Weise, wie sie metaphysisch zu denken sind, so scheint die Antwort zwar sehr naheliegend, wir wollen aber, um etwaige andere Möglichkeiten nicht zu übersehen, erst sehen, wie er es nicht gemeint haben kann, um dann um so sicherer zu seyn, wie er es gemeint hat (da er doch bei jener Prädicirung irgend eine Meinung über ihre reale Bedeutung gehabt haben muß). Sind vielleicht die Ideen alle mit der Idee des Lebens, Denkens, der Bewegung und Seele durch die „Gemeinschaft der Gattungen" verbunden? Diese Verbindung findet nur im Einzelnen statt, es würde also Alles, was an irgend einer Idee theilhat, nothwendig auch an der des Lebens, der Bewegung ꝛc. theilhaben, was offenbar falsch ist**). Oder haben sie an diesen Ideen Theil als an Urbildern,

---

*) Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι; Der Streit, den Bonitz (pl. St. II) über Fortschritt oder Rückschritt der Ideenlehre im Soph. mit Steinhart, Susemihl, Michelis führt, ist mir darum nicht recht begreiflich.

**) Aehnliches gilt auch für die Ansicht, welche unter der „Gemeinschaft der Gattungen" eine Gemeinschaft der Ideen an und für sich versteht, und die, indem sie zu ganz unhaltbaren und sonderbaren Auffassungen der Ideenbewegung führt, ihre eigene Unhaltbarkeit zeigt. Nach Susemihl (I, 301) heißt jene Prädicirung in der Sprache der ausgebildeten Ideenlehre „von der Idee des Seyns sind die Ideen der Erkenntniß, des Lebens und der Bewegung, der Vernunft und der Seele unzertrennlich." Aber das παντελῶς ὄν ist ja die gesammte Ideenwelt (vgl. S. 214), nicht die einzelne Idee des Seyns; auch folgt die Untersuchung über Ideengemeinschaft erst nachher, Plato hat hier noch nicht die dialektische Prädicirung im Auge; und durch diese wird nur umgekehrt das Seyn von der Bewegung ausgesagt. In der That müßte man sonst Alles der Idee des Seyns zuschreiben, weil sie Allem verbunden ist. (Bei Susemihl findet sich später, 357, vielleicht aus dem letzteren Grunde, die Beziehung der Bewegung auf die gesammte Ideenwelt, freilich wieder in unrichtiger Weise, als „lebendigen Processes" der Ideen auseinander. Nichts widerspricht ihnen mehr.) Auch Bonitz hat sich durch jene Ansicht von der κοινωνία zu dieser Auslegung verleiten lassen (pl. St

wie das Einzelne, z. B. die Seelen, daran Theil hat? Allein ein solches Verhältniß findet unter den Ideen, wie wir gesehen, nur in Bezug auf die Idee des Guten statt, die darum in besonderem Sinne Idee genannt wird. Auch müßten jene Ideen der Bewegung ꝛc. da dies von ihnen nicht gilt, eben als Ideen wieder an einer Idee der Bewegung ꝛc. theilhaben, und so in's Unendliche. Ueberhaupt kann eine jede Idee, da sie ganz einfach ist, weder die Bilder mehrerer Ideen noch sie selbst in sich aufnehmen. Wenn also den Ideen im Allgemeinen mehrere Prädicate zukommen, so kann dies eben so wenig wie die Verbindung einer Idee mit einer anderen eine Zusammensetzung ihres Wesens bedeuten; die mehreren Prädicate können also nur dienen, zusammen ihr einheitliches Wesen zu beschreiben. Daß dies Plato's Meinung ist, zeigt sich wieder an seinen Worten: es ist das vollkommene Seyn der Ideen überhaupt, welches er damit bezeichnen will. Und daraus ergiebt sich auch leicht, wie jene Prädicate in metaphysische Verhältnisse zu übersetzen sind: die Ideen haben Seyn und Vollkommenheit, mit-

II, 328): „Indem nun .. das Seyende selbst eine der realen Ideen ist, folglich jede andere Idee ist durch ihre Gemeinschaft mit der Idee des Seyenden, so ergiebt sich, daß unter einander entgegengesetzte Ideen: Ruhe, Bewegung, das Schöne, das Häßliche u. a. m., da jede derselben ist, gleich sehr Gemeinschaft haben mit der Idee des Seyenden, also, da in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt, andrerseits das Seyende, obgleich an sich weder in Ruhe noch in Bewegung, weder schön noch häßlich, doch eben so sehr in Ruhe als in Bewegung, schön als häßlich seyn kann. Nimmt man noch hinzu, daß diese Möglichkeit der Gemeinschaft einer jeden in dieselbe eintretenden Idee als eine reale Eigenschaft zugeschrieben wird, so ergiebt sich, daß die Ideen zu Kräften werden, und es begreift sich, daß sie in rascher Folge als lebendige Kräfte gesetzt werden.“ Hier ist der Gedankengang des Soph., den Bonitz sonst so meisterhaft dargelegt, geradezu auf den Kopf gestellt; die beiden Gründe Plato's für die Ideenbewegung lauten ja ganz anders (s. II. 1.), und die obigen Gründe hätten ihn auch schwerlich dazu führen können. Denn wenn in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt, so muß das Seyende wirklich zugleich bewegt und in Ruhe seyn, nicht bloß der Möglichkeit nach; und wie die Ideen erst in Gemeinschaft treten können, wenn sie ihnen an sich zukommt, ist nicht begreiflich, ebenso wenig, wie die Möglichkeit, schön, häßlich ꝛc. zu seyn, zu einer lebendigen Kraft werden soll.

hin alle jene Prädicate durch Theilhaben an der Idee des Guten*).

Gehen wir nun zu dieser selbst über. Wir finden ihr — und das ist es, was wir vorhin nicht hervorhoben, um nun seine Bedeutung klarer zu erkennen — auch die Kraft der Wirkung und der Erkenntniß zugeschrieben (S. 212 A. u. 213 A. 3). Sie ist also nicht bloß in dem Sinne οὐκ οὐσία, daß sie über den Ideen steht, sondern auch in dem, daß sie eigentlich in das Reich des Geistes zurückgekehrt ist. Das Recht zu diesen Prädicaten ist dasselbe wie zu denen der Ideen. Aber auch der Grund ist zum Theil dem vorigen analog. Wie die Ideen die vollkommeneren Vorbilder des Einzelnen sind, so ist die Idee des Guten das Urbild auch für sie, und dazu mußte sie werden durch ihre besondere Bedeutung; denn während die anderen höchstens eine einzelne Vollkommenheit bezeichnen, ist sie das an sich Vollkommene. Da mußte dem Plato analog jenem Ausrufe des Soph. sich sagen: „Wie aber beim Zeus? Sollen wir uns wirklich so leicht überreden lassen, daß das Vollkommenste nicht Wirkungs- und Erkenntnißkraft besitze, sondern ewig unthätig und in sich gekehrt nur als παράδειγμα und Erkenntnißgegenstand zum Uebrigen sich verhalte?" Hierzu kommt jedoch noch ein zweiter Grund. Der Ideen sind viele, sie bilden erst zusammen eine Welt. Daher ist weniger eine einzelne für sich Gegenstand der Erörterung, als ihr Zusammenhang; die Dialektik läßt das Bedürfniß, den Inhalt jeder Idee kennen zu lernen, nicht aufkommen. Die Idee des Guten ist zwar auch Gegenstand der Dialektik, ja der höchste, aber da sie gleichsam eine Welt für sich bildet, tritt nun zugleich das Bedürfniß hervor, sie selbst für sich, ihr Wesen näher zu beschreiben, was aber nicht durch die Dialektik, sondern nur durch Zuerkennung von Prädicaten aus dem Bereiche des Vollkommensten, was die Erfahrung zeigt, geschehen kann.

---

*) Ich will nicht behaupten, daß Plato im Soph. diese Ansicht schon ausgebildet hatte, aber jedenfalls hat er den Ideen jene Prädicate zur Zeit der Rep. nicht wieder entzogen.

Von hier aus erklärt sich nun auch die Schwierigkeit, welche Plato findet, und die Darstellungsform der Stelle der Rep. Die Idee des Guten steht nämlich nicht bloß über allen Ideen, sondern sie kann auch nicht ein Geist wie die übrigen seyn, da sie diesen erst Erkenntnißkraft verleiht. Sie ist daher durch Prädicate aus dem Gebiete des Geistigen nicht in ihrem nächsten und gewöhnlichen, sondern nur in modificirtem Sinne zu bestimmen, und hierzu dienen am einfachsten die Analogien; z. B. ihr kommt Erkenntniß zu, aber nicht so wie den übrigen Seelen, sondern in vollkommenerer Weise, indem sie die Bedingungen derselben ursprünglich in sich trägt, kurz analog wie die Sonne das Licht (S. 212).

Es erübrigt, die Art und Weise auch für sie zu bestimmen, wie ihre Prädicate metaphysisch zu denken seyen, deren realen Grund zu suchen. Allein wir wissen noch nicht, ob sie ihr Wesen von sich selbst oder, wie die Ideen, wieder anderswoher hat, es ist also zuvörderst darüber zu untersuchen. Und so ist, indem wir die Möglichkeit neuer Bestimmungen von Seite Plato's einerseits, ihre Schwierigkeit andrerseits eingesehen, für unsere Untersuchung Aehnliches eingetreten. Denn auch für sie erheben sich schwierige Fragen, die sich nicht erhoben hätten, wäre die Idee des Guten nur das παράδειγμα der Ideen, als welches wir sie vor der Kenntniß der Stelle der Rep. erschlossen: wenn sie in ein anderes Reich übergetreten und auch hier nicht ganz heimisch ist, was ist denn endlich ihre Stellung in der Welt? Aber andrerseits ist durch die erwähnten Prädicate auch zugleich ein Anhaltspunct gegeben, der es ermöglicht, obgleich wir aus den platonischen Schriften uns, wie gesagt, nichts Neues mehr versprechen dürfen, doch auf einem anderen Wege, dem der Schlüsse, weitere Aufklärung zu finden. Bevor wir aber diese suchen, kehren wir von der Idee des Guten noch einmal zur Ideenwelt zurück, um erst die Erforschung ihrer constituirenden Principien zu beenden.

Die Verhältnisse der Ideen nach der Ordnung der Voll-

kommenheit sind die gleichen wie die der Dinge, die an einer Idee theilhaben und die Idee des Guten ist Urbild der Ideen — dies war es, was wir gefunden hatten. Aus den Verhältnissen haben sich aber für die Dinge die Principien ergeben: also da ihnen in dieser Hinsicht die Ideen analog sind, müssen sie auch analoge Principien haben, und zwar zunächst ein Princip des Unterschiedes vom Urbilde, eine Materie. Diese kann, da die Ideen sich nicht mehr durch das Werden von jenem unterscheiden, sondern lediglich durch das Mehr oder Minder der Vollkommenheit (Aehnlichkeit mit demselben), nur mehr die Bedeutung des Mehr oder Weniger haben, schon dadurch ist sie Ursache der Vielheit der Ideen und des Unterschiedes unter sich und vom Urbilde. In dieser Bedeutung ist sie denn auch im Philebus gegeben, der die Behauptung allgemein ausspricht, „daß aus Einem und aus Vielem Alles, was immer man seyend nennt, besteht und Grenze und Unbegrenztheit in sich vereinigt"*), und „alles im All Seyende"**) in die vier uns bereits bekannten Gattungen theilt, deren erste, das *ἄπειρον*, durch das *μᾶλλον καὶ ἧττον* charakterisirt, wenn auch die Beispiele aus dem Sinnlichen genommen sind, doch alle der sinnlichen Materie analogen Principien unter sich begreift***). Ebenso bezeugt Aristoteles die Materie der Ideen als das *μέγα καὶ μικρόν* und die Ursache des *κακῶς*, der Unvollkommenheit (S. 217 Anm. 2 u. die flgde. A.). Diese Materie kann nicht identisch seyn mit der der Dinge aus dem schon angegebenen Grunde, daß sie nicht Princip des Werdens ist; auch nicht mit der der Seelen, da diese

---

*) 16 c: *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.*

**) 23 c: *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί.*

***) Vgl. Ueberweg. Unters. 204 f. Dagegen enthält das *θάτερον* des Soph. (das. 159) nur den selbst zur Idee gewordenen Grund, der zur Annahme einer Materie nöthigte, die Verschiedenheit. Bonitz, pl. St. II, 332: „das Verhältniß der Unterscheidung eines Begriffes vom anderen, allgemein als Begriff gesetzt, ist das *θάτερον* oder das *μὴ ὄν*." Beim Sinnlichen findet dies Verhältniß ebenfalls statt, Rep. VII, 524 b: *οὐκοῦν ἐὰν δύο φαίνηται, ἕτερόν τε καὶ ἓν ἑκάτερον φαίνεται;* (auch der Ausdruck *μέγα καὶ μικρόν* ist ib. c als Beispiel gebraucht.)

zunächst Abbilder der Ideen sind, welche also schon durch ihre eigene Materie constituirt seyn müssen; überhaupt wäre ja zwischen den Ideen und dem Einzelnen gar kein Unterschied, wenn sie dieselbe Materie hätten*).

---

*) Zeller hat diese Frage ausführlich erörtert, ich muß aber bekennen, seine Ansicht nicht ganz zu verstehen. Er glaubt, daß Plato auch in Beziehung auf die Ideen vom Unbegrenzten oder vom Großen und Kleinen gesprochen hat (478), will nicht leugnen, daß hier eine Verwirrung im platonischen Sprachgebrauch herrsche (479), kann sich nicht überzeugen, daß Plato „das Unbegrenzte **in demselben Sinne**, in dem es die specifische Eigenthümlichkeit des sinnlichen Daseyns bezeichnet, auch in die Ideen verlegt, oder es gar die Materie der Ideen genannt habe“ (wofür 477 die stärksten Gründe angeführt sind), beschuldigt aber Aristoteles einer Identificirung beider Materien. Zeller führt (483) an: 1) Phys. III, 4. 203, a, 9: *τὸ ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι.* Hier gelten seine eigenen Worte, daß das Unbegrenzte **nicht in demselben** Sinne in beiden sey, d. h. die Materie der Ideen ist der sinnlichen analog; beide sind das Unbegrenzte, die eine das der Ideen, die andere das der Dinge. Dadurch fällt auch die vermeintliche Verwirrung im platonischen Sprachgebrauch. 2) Met. I, 6. 987, b, 18: *τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.* Zeller führt selbst die Erklärung des Aristoteles an, daß nur für die Ideen das *ἕν* unmittelbar Ursache sey (988, a, 10 f. S. 217 A. 2); dieselbe Erklärung gilt natürlich für das *μέγα καὶ μικρόν.* 3) Aristoteles nennt beide *ὕλη ὑποκειμένη, μέγα καὶ μικρόν,* und Met. XI, 2, 1060, b, 6 „wird sogar geradezu die *ὕλη* neben dem Eins als Element der Ideen genannt.“ Aber sie haben ja in der That beide diese Bedeutung; und daß Plato selbst die Ideenmaterie nicht *ὕλη* genannt, versteht sich, da er bekanntlich auch die sinnliche nicht so nannte. Nur darin unterscheiden sich beide, daß die sinnliche Materie auch Princip des Werdens und der specifischen Eigenschaften des Sinnlichen ist. Aber auch hierin soll sie Arist. vermengt haben; denn 4) „um uns jeden Zweifel über seine Meinung zu benehmen, hält er Phys. IV, 2. 209, b, 33 Plato die Frage entgegen, wie denn die Ideen unräumlich seyn können, wenn doch das Große und Kleine oder die Materie das *μεθεκτικόν*, dieses aber der Raum sey?“ Plato wird hier aus seinen eigene Sätzen überführt, daß der Raum (von dem das 4. B. handelt) nicht, wie er im Timaeus (52 a) behaupte, die Materie seyn könne. Er nenne sie so, weil sie alles (alle Bilder der Ideen) in sich aufnehme, als das *μεθεκτικόν*. Da er nun auch in den Ideen ein *μεθεκτικόν* annehme (welches das Bild des *ἕν* aufnimmt), so müßte aus demselben Grunde auch dies ein Raum und die Ideen in einem Raume (*ἐν τόπῳ*) seyn. Und doch werde dies von den Ideen geleugnet. Mithin könne der Raum nicht die Materie seyn. Was folgt hieraus für das Verhältniß beider Materien? In den Prämissen sind die zwei Sätze als platonisch anerkannt, daß die sinn-

Endlich wird auch eine wirkende Ursache für die Ideen nothwendig. Auch sie kann aber, wie die Materie nicht Ursache des Werdens ist, nicht Entstehen und Vergehen, sondern nur das Seyn der Ideen bewirken und die Wirkung muß wie die Ideen ewig seyn*). Eine solche Ursache haben wir schon in der Idee des Guten gefunden (S. 213). Aber können nicht mehrere Ursachen zu einem Erfolge zusammenwirken, oder auch wie bei den Dingen die nächsten Ursachen (Seelen) selbst durch eine entferntere hervorgebracht seyn? In der That giebt uns das zehnte Buch der Rep. auch einen Gott für die Ideenbildung an. Die Stelle (596 a — 598 a) mußte, weil sie sich falschen Auffassungen der Lehre nicht fügen wollte, oft das Loos des Timaeus theilen, für mythisch oder populär erklärt zu werden. Wer aber mit der begeisterten poetischen Sprache des platonischen

---

liche Materie der Raum, und daß die Ideen nicht räumlich seyen. Mußte da Aristot. nicht in Einem Athem sich sagen, daß die Ideenmaterie gerade nicht die sinnliche seyn könne? In der That haben dieselben Prämissen Zeller zu derselben Folgerung gedient (477): es würde sonst „namentlich dem auch von Aristoteles anerkannten Satze, daß die Ideen nicht im Raume sind, auf's Handgreiflichste widersprochen;" und Aristoteles sollte diesen handgreiflichen Widerspruch behauptet haben, da doch Plato an der Stelle des Tim., die Arist. ihm vorhält, unmittelbar hinzufügt, man dürfe sich nicht verleiten lassen, auch die Ideen in einem Raume (ἔν τινι τόπῳ, 52 b) zu denken? Und — was noch wunderbarer wäre — er sollte einen solchen handgreiflichen Widerspruch nicht als ein Hauptargument zur Widerlegung der Ideenlehre verwendet haben? Davon findet sich aber in der ganzen Metaphysik, die nicht zum kleinsten Theile mit dieser Widerlegung sich beschäftigt, Nichts. Vielmehr erkennt Arist. schon eine Verschiedenheit der Materie des Mathematischen von der der Ideen an, weil sich Beides sonst nicht unterscheiden würde (Met. XIV, 3, p. 1090, b, 36: εἰ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ (ὁ μαθηματικός ἀριθμός), ὁ αὐτὸς ἐκείνῳ ἔσται τῷ τῶν ἰδεῶν, ἐξ ἄλλου δέ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου· τὰ γὰρ μεγέθη ποιεῖ) und allerdings muß auch dies Plato's Meinung gewesen seyn, als er sich in spätester Zeit mit der Zahlentheorie beschäftigte; jedenfalls aber mußte für Arist. aus dem analogen Grunde die Verschiedenheit der sinnlichen und idealen Materie klar seyn.

*) Wie die Ewigkeit der Ideen ihrer Abhängigkeit widerspräche (Zeller 426, Ribbing 1, 378), sehe ich nicht ein. Mit den Worten γένεσιν οὐκ ἔχον (Tim. 27 d) schließt Plato nur das Werden der Dinge d. h. Entstehen und Vergehen (ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον ib. 52 a) von den Ideen aus.

Mythus ihren trockenen Styl vergleicht, der von Tischen, Betten, Handwerkern spricht, wird die Bezeichnung „mythisch“ hier sehr übel angewandt finden, besser die „populär“. Allein nun spricht sie doch auch von den Ideen, und dies thut Plato nie in populärer Darstellung; wohl verwebt er sie in mythische Schilderungen über das Leben und Treiben der Götter, allein davon ist eben hier keine Spur. Vielmehr, da er den ernsten Kampf*) gegen die Kunst insbesondere die Dichter und den Homer hier wiederholt beginnt (vgl. 2. und 3. Buch), von dem er selbst erklärt (595 c f.), wie ungern er ihn sowohl wegen eigener Achtung als des Ansehens halber, das sie überall genössen, führe, durfte er nicht selbst mit poetischen Mythen oder populären Redensarten kommen. Darum geht er, wie bei der Idee des Guten (VI, 507 b) „nach der gewohnten Methode“ (596 a) von der Ideenlehre aus. Der Inhalt der Stelle ist folgender. Von allem, dem der gleiche Name zukommt, giebt es eine Idee, also auch z. B. eine Idee des Tisches und Bettes. Die Künstler nun (Maler, Dichter) bringen das Bild eines Einzelnen z. B. eines Bettes hervor, indem sie dieses als Vorbild gebrauchen; die Werkmeister bringen das Einzelne selbst z. B. ein Bett hervor, indem sie es der Idee des Bettes nachbilden; Gott aber bringt diese selbst und die alles Anderen hervor**). (Demnach ist die Thätigkeit des Künstlers auf das am weitesten von der Wahrheit Entfernte gerichtet).

Wir fanden es wohl möglich, daß zwei wirkende Ursachen für Dasselbe bestehen, aber kann nicht auch Eine für Verschiedenes bestehen? Die Materie der Ideen muß eine andere seyn

---

*) 608 b: *μέγας γάρ, ἔφην, ὁ ἀγών,... μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι.*

**) 597 b: *τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται· μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; Οὐδένα οἶμαι.* 597 c: *φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν.* Cohen (a. a. O. 453) setzt vor *οὐδένα*, *οἶμαι* einen Punkt, läßt es selbst weg, *ἢ τίν' ἄλλον* aber gesperrt drucken, und interpretirt nun, die Ursache der Ideen sey in der Sprache des kritischen Idealismus unbekannt. Was hält man von dieser — Lesart?

als die des Einzelnen, aber nicht das wirkende Princip. In der That ist der hier erwähnte Ideenbildner mit dem Bildner des Gewordenen identisch. Er wirkt „Alles, was auf der Erde entsteht und alles Lebendige, .. Erde, Himmel und Götter" (596 c). Hierdurch ergänzt sich die Lücke im Verhältnisse des Weltbildners zu den Ideen, welche der erste Theil gegenwärtigen Abschnittes gelassen, dahin, daß er selbstverständlich an ihnen nicht theilhaben kann, da vielmehr sie selbst durch ihn in ihrem Seyn bedingt sind. Deßhalb müssen wir jetzt den Satz, daß das Einzelne allen seinen mit Anderem gemeinsamen Prädicaten nach durch Theilhaben an der betreffenden Idee sey, als einen auf Gott gegenüber den Ideen unanwendbaren bezeichnen. Dagegen erhebt sich offenbar dieselbe Frage nun gegenüber der Idee des Guten: ist Gott durch Aehnlichkeit mit ihr, oder ist er auch für sie wirkende Ursache, oder besteht irgend ein anderes Verhältniß zwischen beiden? — und durch diese Frage (welche die vorhin erhobenen präcisirt) sind wir nach der Erforschung aller übrigen Verhältnisse schließlich zu dem hingewiesen, welches den eigentlichen Gegenstand unserer Erörterung bildet. Doch haben wir auf dem langen Wege die Mittel gewonnen, durch welche sich der Nebel, der diese Gipfelpuncte deckt, lüften muß, wenn er überhaupt zu lüften ist, indem wir sowohl die Glieder unseres Verhältnisses genau für sich betrachteten, als auch aus jenen anderen Verhältnissen Grundsätze des Systemes fanden, nach denen also das jetzige zu beurtheilen ist. So fanden wir außer den logisch-metaphysischen insbesondere überall, wo irgend eine Abhängigkeit besteht, bei den Dingen und Seelen sowohl als bei den Ideen, zur Erklärung die drei Ursachen des Urbildes, des wirkenden Principes und der Materie nothwendig verbunden. Aber selbst die Richtung, nach welcher wir diese Grundsätze zunächst anwenden können, ist durch die gefundene Gliederung des Systemes angezeigt. Zu unterst steht die stets sich erneuernde und wechselnde Vielheit des Einzelnen, über ihr die ewig Eine Vielheit der Ideen, über diesen wieder die Zweiheit der Idee des Guten und des Gottes. So tritt eine successive Verein-

fachung in Zahl, Wesen und Verhältnissen der über einander gestellten Realitäten ein, und der ganze Bau scheint einem einheitlichen Gipfelpuncte zuzustreben. Ohne irgend etwas über dessen Nothwendigkeit oder Wirklichkeit vorauszusetzen, können wir ihn doch als regulativen Leitfaden unserer Untersuchung betrachten, die wir also zunächst darauf richten: ist und wie ist ein einheitlicher Abschluß des Ganzen herzustellen?

III. 1.

a) Bevor wir an die Untersuchung gingen, hielten wir die Frage für räthlich, ob eine klare Vorstellung über ihren Gegenstand bei Plato selbst zu vermuthen sey oder nicht, und fanden das Erstere. Auch jetzt ist diese Frage noch nicht sicher zu entscheiden; denn obwohl der Dualismus nach genauerer Kenntniß der Bedeutung seiner Glieder allerdings als ein scharfer erscheinen muß, ist er doch nicht als Widerspruch hervorgetreten. Auch jetzt können wir zwar aus dem nun sehr fühlbaren Bedürfniß eines verbindenden und erklärenden Princips, welches jeder wirkliche Dualismus mehr oder minder stark mit sich führt, dessen Befriedigung erwarten, zumal da sie so nahe gelegen und ohne Zwang zu erreichen war. Denn dem höchsten unter den Künstlern ziemte es wohl, sein Vorbild wenigstens denkend zu produciren oder sich selbst abzubilden, und nicht ebenfalls ein außer ihm gelegenes Urbild nur zu copiren; und an der Idee des Guten haben wir sogar ein Beispiel, daß wirkende und vorbildliche Ursache in Einer Realität zusammenfallen können. Die gestellte Frage muß also in ihrem ersten Theile bejaht werden: Einheit ist herzustellen. Auch jetzt aber liegt Nothwendigkeit nicht vor. Was wir also thun können, ist die Möglichkeiten, wie Einheit herzustellen ist, und die Gründe für und gegen jede derselben vorläufig zu überlegen; vielleicht daß wir manche unter ihnen als Unmöglichkeiten, vielleicht auch daß wir eine unter ihnen für mehr als bloße Möglichkeit erkennen werden.

α) Plato's eigene Weise war bisher die gewesen, die Ein

heit von Verschiedenem als besondere Realität über diesem zu suchen. Sie war jedoch in unserem Falle unmöglich. Denn zwar besteht der Grund für eine solche Annahme, da Mehrerem gleiche Prädicate zukommen; allein eben aus diesem Grunde war jene Realität stets eine Idee gewesen und müßte es auch hier seyn, und das Verhältniß des Einzelnen zur Idee war und müßte seyn Aehnlichkeit oder Theilhaben. Nun haben wir aber gesehen, daß nicht sowohl die Idee des Guten an einer Idee als vielmehr alle Ideen an ihr theilhaben, und daß auch Gott nicht an den Ideen überhaupt theilhaben kann, da er sie erst hervorbringt. Es ist also dieser Weg verschlossen.

β) Ein anderer wäre, nicht ein Drittes über Beide, sondern Eines über das Andere als Bedingung seines Seyns zu stellen; und zwar zuerst in Form der Immanenz. So würde erstlich die Idee des Guten als Theil, als Eigenschaft, als Gedanke Gottes zu fassen seyn*). Allein wir kennen Gott als einfach, also ganz und in jeder Beziehung gut, und daß ein Theil, Gedanke, Eigenschaft von ihm die Idee des Guten, das Uebrige aber nur gut und am Ende durch Theilhaben an jenem Theile gut wäre, sind doch wohl Absurditäten. Dasselbe gilt, wenn umgekehrt Gott das Bedingte seyn sollte. Abgesehen davon aber fanden wir alle jene Arten der Immanenz und Unselbstständigkeit schon für die Ideen unmöglich, noch viel mehr muß dies für die Idee des Guten gelten, die „an Würde und Kraft des Seyns weit über ihnen steht"; und das dort Geltende, wie ein selbstdenkendes Wesen nur Gedanke seyn, oder ein Gedanke selbst denken sollte, gilt auch bezüglich Gottes, der vor Allem denkender Geist ist.

γ) Es kann also nur noch von Bedingtheit im Sinne der Erzeugung eines vom Erzeugenden real Getrennten gesprochen werden: Gott ist Ursache der Ideen, ist er nicht auch Ursache

*) Steinhart führt, indem er (VI, 87) vermuthet, Plato habe mit ἰδέα und νοῦς eine objective und subjective, eine ideale und reale Seite des Einen göttlichen Wesens bezeichnet, eine neue Distinction in Plato's Lehre ein, die ihr sonst ganz fremd ist.

der Idee des Guten? Allein hier greifen nun die für alles abhängige Seyn bewährt gefundenen Sätze Platz, wonach es kein Wirkendes giebt ohne ein Vorbild, nach welchem, und eine Materie, in welcher es wirkt. Denken wir uns, es existire in der That ein Urbild auch für die Idee des Guten, so würde erstlich offenbar dieselbe Zweiheit wieder vorhanden seyn, welche die obige Ansicht vermeiden will; was Anderes ferner könnte eine Materie noch bedeuten, als daß sie Grund der Unvollkommenheit wäre, da keine Vielheit von Ideen des Guten existirt? So hätten wir denn wirklich ein an sich Gutes, das noch nicht ganz gut wäre. Doch sey dies Alles den Neuplatonikern zugegeben: wer hindert es aber, wenn wir für jenes Uebergute (Plotin. Enn. VI, 9, 6.) wiederum dasselbe behaupten wollen, und danach auch hier nicht bloß nach einem weiteren Urbilde und nach einer Materie, sondern auch und nothwendig nach einer wirkenden Ursache fragen? Man nehme also (nach der Vorschrift des Philebus) immer ein Wirkendes, ein Vorbild und eine Materie und mische die beiden letzteren: mit diesem Recept hat man zugleich das Gesetz einer unendlichen Reihe, wie sie nicht unähnlich die neuplatonischen Systeme angefangen haben; und das wäre die gesuchte Einheit. Ueberdies ist schon jenes erste παράδειγμα wie auch eine Materie der Idee des Guten von uns nur versuchsweise gedacht, von Plato nicht gegeben, von Aristoteles und Hermodorus ausdrücklich verneint (s. Susemihl II, 515, 522).

Doch auch die Idee des Guten hat wirkende Kraft, und zwar wirkt sie sowohl das Erkannte als (wie sich wenigstens erschließen läßt, S. 212) die erkennenden Geister; erzeugt sie auch den höchsten derselben? Hier gelten ähnliche, ja noch mehr Schwierigkeiten, wie gegen die vorige Annahme. Zuerst fragt sich, was überhaupt eine solche Erzeugung des Gottes zu bedeuten hätte; und sie bedeutete offenbar Nichts. Denn Gott ist nur als Ursache der Ideen und alles Anderen außer der Idee des Guten gefordert: welche Berechtigung und welchen Sinn hätte also noch seine Annahme? Ferner müßte er eine Materie

haben, da kein Wirken ohne eine solche möglich ist, und doch versichert Plato, er sey durchaus gut, ja, da er ihn die beste der Ursachen nennt, so wäre Gott besser als die Idee des Guten, die seine Ursache wäre, und, da dann diese wieder nicht durchaus gut seyn könnte, auch für sie eine Materie nothwendig, und damit die unendliche Reihe auch hier eröffnet.

δ) Wenn wir also zugeben müssen, daß die Idee des Guten sowohl als der Gott nur für das übrige Seyn wirkende Ursachen seyn können, so läßt dies die Annahme frei, daß beide, obgleich selbst von einander getrennt, zu Einem Resultate zusammenwirken. Plato würde dann den Wirkungen jedesmal nur Eine dieser beiden Ursachen gegenübergestellt haben, und so steht auch diese Annahme mit seinen Worten in Einklang. Dagegen ist ihr eine Bedeutung noch schwerer als jenen abzugewinnen. Denn sie hebt, wenn beide Ursachen von einander unabhängig gedacht werden, von vorneherein auf, was alle diese Annahmen erstreben, nämlich die Einheit des höchsten Princips; und zwar ergänzen und fordern sich nicht etwa beide zum gemeinsamen Resultat, wie Vorbild und Künstler, sondern jede ist in demselben Sinne Ursache und macht die andere überflüssig; Gott allein vermag ja Alles, was sonst Sterbliche und Unsterbliche vermögen (Leg. X, 901 d). Werden aber die beiden von einem Dritten abhängig gedacht, so sind sie beide unnöthig, kurz es verdoppelt sich, was gegen die früheren Annahmen galt.

ε) Wie ist sonach die beiden zugeschriebene Ursächlichkeit in Bezug auf ein und Dasselbe zu denken? Es ist unmöglich, daß Eines der Beiden wieder durch das Andere erzeugt, also dieses mittelbare, jenes unmittelbare Ursache wäre (γ); es ist unmöglich, daß Beide als real verschieden unmittelbare Ursachen wären (δ); es ist also nur möglich, daß sie es als real identisch sind; und zwar fanden wir vorher eine Verschiedenheit, wonach das Eine nur Theil, Eigenschaft, Gedanke des Andern wäre, ebenfalls unmöglich (β); es ist also allein denkbar die völlige Identität.

b) Dasselbe Resultat ergiebt sich auch auf anderen Wegen. Wie sich beide auch immer verhalten mögen, es genügt, daß Gott Güte zugeschrieben wird (II. 1.). Wir fanden bezüglich eines solchen Einzelurtheils den Satz, daß wenn Subject und Prädicat nicht identisch und dieses vielen Subjecten gemeinsam ist, das Verhältniß beider metaphysisch zu denken sey als Aehnlichkeit des Subjects mit der dem Prädicat entsprechenden Idee (II. 1.). Diesen sonst ganz allgemeingültigen Satz fanden wir auf Gott den Ideen gegenüber nicht anwendbar, da sie vielmehr erst durch ihn existiren (II. 2.). Seine Anwendbarkeit gegenüber der Idee des Guten wird also davon abhängen, ob auch sie durch Gott hervorgebracht ist oder nicht. Ersteres ist unmöglich nach Gründen, die wir nicht zu wiederholen brauchen (a. γ.); wie es aber zu denken sey, daß sie nicht hervorgebracht ist, darum kümmern wir uns hier nicht weiter, sondern schließen daraus nur, daß unser Satz in diesem Falle angewendet werden kann und muß. Nun enthält er zwei Bedingungen: Gemeinsamkeit des Prädicates mit Vielem und Nicht-Identität desselben mit dem Subject. Sind diese gültig, so ist Gott Abbild der Idee des Guten. Daraus aber folgt wieder die unvermeidliche Materie und das wirkende Princip seiner Verähnlichung, für welches sich nun ganz Dasselbe wiederholt, und so in's Unendliche. Es muß also wenigstens Eine der Bedingungen unzutreffend seyn; und da die Eigenschaft der Güte Gott allerdings mit anderen Wesen gemeinsam zugeschrieben wird, müssen Subject und Prädicat, Gott und das Gute selbst identisch seyn, und der Satz: Gott ist gut bedeutet nichts Anderes als der: Gott ist die Idee des Guten.

c) Die Idee des Guten ist mittelbar Urbild der gewordenen Welt. Die Welt ist aber auch „Bild des geistigen Gottes,“ und Gott „wollte, daß Alles ihm möglichst ähnlich werde“ (II. 1.). Wie sie sich nun in dieser Beziehung auch verhalten, jedenfalls muß es Ein höchstes Urbild der gewordenen Welt geben; denn sobald es viele Urbilder giebt, wie die Ideen ja thatsächlich sind, findet nothwendig Reduction auf eine Einheit

z. B. die Idee des Guten statt. Sind nun sowohl Gott als die Idee des Guten von jenem höchsten Urbild verschieden, so müssen sie, da auch ihnen die Welt verähnlicht ist, sich zu demselben verhalten, wie die Ideen zur Idee des Guten, also seine Abbilder seyn. Ist Eins von ihnen mit demselben identisch, so muß das Andere sein Abbild seyn. In beiden Fällen aber folgt eine unendliche Reihe gemäß den schon öfter angewandten Principien. Mithin bleibt Nichts übrig, als daß sie beide mit jenem höchsten Urbild der gewordenen Welt, also auch unter sich identisch sind*).

d) Was wir im vorigen Beweise für das Seyn der gewordenen Welt hypothetisch annahmen, ist uns für das menschliche Handeln und Erkennen gegeben. Die Idee des Guten ist höchstes Urbild für das Handeln und Ziel für das Erkennen. Nun gilt das Gleiche auch von Gott. Seine Erkenntniß ist das Schönste (s. fgd. S. A. 3); er ist das Maß aller Dinge (Leg. IV, 716 c, mit ausdrücklichem Bezug auf den theils erkenntnißtheoretischen theils ethischen Satz der Sophisten gesagt); ihm strebt der Philosoph sich zu verähnlichen, soweit es Menschen möglich ist**); dessen Streben und Leben aber ist das höchste. Hier scheinen also sogar zwei höchste Urbilder gegeben zu seyn. Allein nicht mit zweien selbst incommensurablen Maßen kann gemessen werden, und sind sie vergleichbar, so giebt es doch nur Ein absolutes Maß

---

*) Hiegegen könnte der Einwand möglich scheinen, daß eine unendliche Reihe von Urbildern dem τρίτος ἄνθρωπος zufolge allerdings Consequenz der platonischen Lehre und ihr ganz entsprechend sey, also als absurdum wohl zu ihrer Widerlegung aber nicht zu ihrem Beweise, auf den es hier ankommt, gebraucht werden könne. Allein dagegen steht wiederum, daß es hier nicht auf die Consequenzen der platonischen Lehre, sondern auf diese selbst ankommt, auf das, was Plato wirklich angenommen hat, und dies kann gewiß nicht eine unendliche Reihe z. B. von Gottheiten seyn.

**) Das.; ferner Theaet. 176 b (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, vgl. Rep. VI, 500 c: θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται, IX, 592 b: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν bezügl. der Idee des Guten); ferner Rep. X, 613 a (εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ, Tim. 90 d, u. ö.

in geometrischen wie in sittlichen Dingen*), und nur Ein letztes Ziel**). Werden dennoch zwei genannt, so sind es eben nur zwei Namen für ein und Dasselbe.

e) Unter allen Bestimmungen des Seyns, welche für Gott und die Idee des Guten vorlagen, haben wir keine gefunden, die sie nicht gemein hätten; abgesehen von denjenigen, die ihnen mit anderen Wesen gemeinsam zukommen (Ewigkeit, Geistigkeit ꝛc.). Diese Gleichheit des Seyns findet sich, wie für Plato immer (Tim. 29 c; Rep. VII, 534 a), auch in der gleichen Erkennbarkeit: beide sind sehr schwer und nicht mehr völlig erkennbar***); ja sogar in der Art, wie sie der Erkenntniß zugänglich werden: sie werden aus dem Erzeugten, dem das Erzeugende ähnlich ist, den göttlichen Gestirnen, erkannt†). Auch dieselben Folgen werden der Erkenntniß der göttlichen Fürsorge und der Idee des Guten zugeschrieben††). Es ist also gar keine Differenz Beider angegeben, vielmehr alles, was dem Einen zukommt, auch dem Anderen zugeschrieben. Unter solchen Umständen müssen wir fragen: welches ist der Grund, der uns veranlaßt, nicht von vorneherein nur an Ein Wesen, sondern an zwei zu denken? Gelingt es dann, diesen Grund als un-

---

*) Polit. 283 d f. (*αὐτὸ τἀκριβές* 284 d) vgl. Leg. VI, 757 a f., Gorg. 508 a.

**) Rep. VII, 519 c: *σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ .. ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν.* Vgl. Gorg. 507 d.

***) Tim. 28 c, Rep. VI, 505 a; Leg. XII, 966 b: *ἓν τῶν καλλίστων ἐστὶ τὸ περὶ τοὺς θεούς ... εἰς ὅσον δυνατόν ἐστι ταῦτ' ἄνθρωπον γιγνώσκειν*, vgl. Phaedr. 246 c: *οὔτε ἰδόντες οὐθ' ἱκανῶς νοήσαντες θεόν.*

†) Rep. VI, 508 a f. Bezüglich des Gottes Leg. X, 897 d: *μὴ τοίνυν ἐξ ἐναντίας οἷον εἰς ἥλιον ἀποβλέποντες, νύκτα ἐν μεσημβρίᾳ ἐπαγόμενοι, ποιησώμεθα τὴν ἀπόκρισιν, ὡς νοῦν ποτὲ θνητοῖς ὄμμασιν ὀψόμενοί τε καὶ γνωσόμενοι ἱκανῶς· πρὸς δὲ εἰκόνα τοῦ ἐρωτωμένου βλέποντας ἀσφαλέστερον ὁρᾶν*, eine Stelle, welche dem aus Rep. VI u. VII Gehörten genau entspricht; als Bild für die Bewegung des *νοῦς* giebt sie die Bewegung des Weltalls.

††) Leg. X, 905 c: *γιγνώσκειν δὲ αὐτήν .. πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; ἥν τις μὴ γιγνώσκων οὐδ' ἂν τύπον ἴδοι ποτέ, οὐδὲ λόγον ξυμβάλλεσθαι περὶ βίου δυνατὸς ἂν γένοιτο εἰς εὐδαιμονίαν τε καὶ δυσδαίμονα τυχήν.* Vgl. Rep. VI, 505 a: *εἰ δὲ μὴ ἴσμεν κ. τ. λ.*, VII, 517 c f. o.

berechtigt nachzuweisen, so ist damit ein letzter Beweis für die Identität geliefert, der, indem er die Frage aus den Gründen ihrer Entstehung entscheidet und die Ursachen der gegentheiligen Annahme zerstört, zur eigentlichen Ueberzeugung führen wird.

„Plato hat die Identität nicht ausgesprochen und konnte sie auch, schon wenn man die Namen in Betracht zieht, nicht leicht aussprechn.“*) Diese Worte, gegen die Identität gerichtet, eignen wir uns für sie an, denn sie deuten den gesuchten Grund, aber zugleich seine Widerlegung an. Der Name Idee scheint unverträglich mit der Vorstellung eines selbständigen, persönlichen Wesens, die wir mit dem Namen Gott zu verknüpfen pflegen, und schon deßhalb die Identität schwer anzunehmen. Zwar wäre genauer hinzuzufügen: für uns, aber doch bestärkt in dieser Ansicht der Umstand, daß sie wirklich von Plato trotz der Wichtigkeit, die es gehabt hätte, nicht ausgesprochen ist. Denn dies scheint eben jenes zum Grund zu haben. Vor Allem nun wird es Niemand wundern, daß Plato nicht in Form einer Definition die Frage entschied, da er überhaupt nicht in lauter Definitionen spricht; und hätte er uns etwa wie Spinoza more geometrico versichert, Gott sey gar nicht nach Rücksicht des Guten thätig, so wären wir ihm wenigstens für die ersparte Mühe der Untersuchung dankbar gewesen. Aber auch so hoffen wir aus den Dialogen, die für unsere Frage in Betracht kommen (s. Einleitung) zu zeigen, daß Plato sie sich vorgelegt und sich über ihre Entscheidung geäußert, daß er sie wirklich entschieden und wie er sie entschieden hat.

Im **Philebus**, dem (nach allgemeiner Annahme) ersten der vier letzten großen Dialoge, finden wir die Frage aufgeworfen und ihre Lösung angedeutet 22 c: *Φιλ. Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς* (der menschliche) ... *ἔστι τἀγαθόν. Σωκρ. Τάχ᾽ ἂν ... ὅ γ᾽ ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ᾽ ἄλλως πως ἔχειν.* Wenn wir dieses *πως* beachten, können wir nicht, wie oft geschieht, die Stelle als unmittelbaren Be-

*) Trendelenburg de Phil. cons. A. 42.

weis der Identität ansehen. Es ist denkbar, daß Plato der Identität gewiß war, sich aber aus irgendwelchen Gründen hier nicht mit voller Bestimmtheit aussprach (wie er das oft thut); denkbar aber auch, obgleich weit unwahrscheinlicher, der andere Fall, daß sie ihm hier noch nicht völlig feststand; in diesem Falle beweist die Stelle wenigstens, daß er, sobald ihm die Idee des Guten in ihrer erhabenen Stellung hervortrat (s. o. II. 2.), sich auch unsere Frage vorlegte und daß die Identität ihm schon hier ihre Lösung schien.

Daß er aber die Frage wirklich entschieden hat, geht daraus hervor, daß in den folgenden Dialogen niemals wieder davon die Rede ist. Plato liebt es nicht, wie viele Andere, die Schwierigkeiten in seinem Systeme und seine Zweifel zu verhüllen, wir haben dies an mehrfachen Beispielen gesehen (II. 2.). Er hätte die einmal aufgeworfene Frage insbesondere bei der Wiedererwähnung der Idee des Guten in der Rep., welche unverkennbar und nach allgemeiner Ansicht an die Erörterungen des Phil. anknüpft und deren Resultate recapitulirt (daß sie das höchste Erkenntnißobject*), daß sie weder Lust noch Einsicht, daß sie das höchste Maß für das sittliche Streben sey, cap. 17) wäre sie ihm noch Frage gewesen, noch eher als diese erwähnt. Aber warum giebt er nicht, wie bei diesen, kurz seine Meinung an, wenn er denn doch entschieden war? Hat er vielleicht besondere Gründe, sie nicht bloß etwas unbestimmt, wie im Phil., sondern gar nicht auszusprechen? Warum nennt er nicht einmal irgendwo Gott und die Idee des Guten zusammen?

Dies zeigt, wie er die Frage entschieden hat. Denn vor Allem ist zu bemerken, daß sie selbst da nicht im Verhältnisse zu einander erwähnt werden, wo es die Sache nothwendig erforderte, wären sie verschieden von einander, wo also die Ausflucht, er habe besondere Gründe, ungültig ist. Rep. X ist Gott als die wirkende Ursache der Ideen den übrigen wirkenden

---

*) Rep. VI, 505 a: *ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας.*

Ursachen gegenüber dadurch charakterisirt, daß er kein Vorbild nachbildet (der Künstler bildet das Einzelne nach, der Bildner des Einzelnen die Ideen). Entweder giebt es also kein Urbild der Ideen oder es ist selbst das Wirkende. In der That aber ist uns ein Urbild der Ideen in der Idee des Guten gegeben; sie muß also selbst der Ideenbildner seyn. Ebenso hätte im Tim., wo es darauf ankam, zu zeigen, daß die Welt als die beste dem besten Urbild nachgebildet sey, die Idee des Guten als das Urbild auch der Ideen erwähnt werden müssen, es wird aber nur gesagt, die Welt sey ähnlich den Ideen (28 a) und dem Gotte (29 e). Es wird also kein Verhältniß beider angegeben, weil in der That keines besteht, sondern nur Eine Realität. Aber hätte er die Identität nicht wenigstens dadurch aussprechen können, daß er dieser Einen Realität die beiden Namen zuschrieb? Das thut er auch, nur nicht in Einem Satze: und dies zeugt erstlich nicht gegen die Identität, denn warum hätte er beide gerade in einen Satz zusammenfassen müssen? Nur wenn irgend ein einfaches oder complicirtes Verhältniß bestände, dann allerdings hätte er wohl einmal z. B. Rep. VI Veranlassung gehabt, es in einem Satze bestimmt auszusprechen; oder auch, wenn er geahnt hätte, daß in einem späteren Jahrtausend noch Viel darüber werde gestritten werden. Zweitens aber zeugt es für die Identität. Schon für den Gott, den wir doch als Einen für die Ideen und das Einzelne fanden, werden je nach dem Gedankengang, durch den seine Existenz gefordert wird, verschiedene Bezeichnungen gewählt. Er ist der höchste *νοῦς* als das Princip der vernünftigen Ordnung, welche im Ganzen waltet (Phil.), er ist der *δημιουργός* als das wirkende Princip der Welt des Einzelnen (Tim.), er ist der *φυτουργός* als das wirkende Princip der Ideen (Rep. X), er ist die erste *ψυχή* als Ursache der Bewegung (Leg. X). So ist denn auch ein weiterer Name für ihn die Idee des Guten. Denn diese behauptet in der Rep. (VI, VII) dieselbe Stelle wie der Gott und die Götter in den Leg. (X). Beide Dialoge haben, wenn auch im Einzelnen viel abweichend, doch im Allgemeinen zum

Gegenstande die Staatseinrichtungen. Aber die Republik, das Werk platonischer Wissenschaft und Theorie, stets gestützt auf die Ideenlehre, gipfelt in dem Beweise für die Nothwendigkeit der Anschauung der Idee des Guten, deren Existenz nicht eigens bewiesen zu werden braucht, sondern mit den Ideen überhaupt feststeht (weil es Gutes giebt, giebt es auch eine Idee des Guten)*). Die Leg., mehr populärer und praktischer Natur, worin die Ideenlehre höchstens andeutungsweise erwähnt ist und die nirgends aus ihr Beweise führen, gipfeln in der Forderung der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes als Grundlage aller Gesetze und in dem Beweise desselben aus der Bewegung. So kommt es, daß wir oben dieselben Aussagen über die Idee des Guten und über den Gott der Rep. einerseits, den Leg. andererseits entnehmen konnten, weil beide in der That von dem Nämlichen sprechen. Die Verschiedenheit der systematischen Begründung**) in Verbindung mit der der Darstellungsweise bedingt also die Verschiedenheit der Ausdrücke für Dasselbe, und diese Verschiedenheit der Ausdrucksweise mag der sofortigen Annahme der Identität im Wege stehen, wie sie auch wenigstens mit ein Grund gewesen seyn mag, daß beide nicht zusammen genannt wurden; aber sie ist die einzige, und es gilt in der That (wenigstens bezüglich der drei letzten Dialoge), daß Plato

*) Einen ähnlichen Beweis, worin ausdrücklich das ἄριστον als Gott bezeichnet wird, führt Simplicius de coel. Schol. in Arist. p. 487, a, 6 aus der verlorenen Schrift des Aristoteles περὶ φιλοσοφίας an; er scheint von Aristoteles wohl nur als platonisch referirt worden zu seyn, da dieser selbst ihn nirgends bringt und er in der That nur in der platonischen Ideenlehre Bedeutung hat — oder Aristoteles müßte damals noch dieser gehuldigt haben; in beiden Fällen ist er für unsere Frage beweisend. Er lautet: „Καθόλου γάρ ἐν οἷς ἐστί τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἐστί τι καὶ ἄριστον· ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἄριστον, ὅπερ εἴη ἂν τὸ θεῖον“ d. h. wo es ein Mehr oder Minder der Vollkommenheit giebt (bei allem Gleichnamigen), da giebt es ein (relativ) Vollkommenstes (die Idee); nun findet eine solche Stufenreihe der Vollkommenheit beim Seyenden überhaupt statt, es giebt also ein (schlechthin) Vollkommenstes (Idee des Guten), welches Gott ist.

**) Dazu kommt die der historischen Grundlagen für den νοῦς einerseits, die Ideenlehre andrerseits, die wir am Schlusse behandeln werden.

die Identität nicht aussprach und nicht aussprechen konnte, schon wenn man die beiden Ausdrücke in Betracht zieht, aber es beweist die Identität.

Durch diese letzten Erwägungen ist nun zugleich der Einwand unmöglich geworden, an den wir von vorneherein gegen alle Folgerungen erinnern mußten: daß Plato möglicherweise die Sache selbst nicht entschieden habe. Ohnehin ist der vermeintliche Dualismus auf allen Puncten zum hellen Widerspruche geworden, der, wie uns Plato selbst in der Einleitung lehrte, die Seele zwingt, in einer Einheit seine Lösung zu suchen.

2.

Die Frage scheint uns mit aller bei historischen Untersuchungen möglichen Gewißheit entschieden und so unsere Aufgabe gelöst zu seyn. Indeß steht es uns frei, nicht zufrieden damit, noch dem Gewinnste nachzugehen, den das Resultat zum Verständniß der griechischen Philosophie und zwar zunächst des platonischen Systems liefert, und uns, nach langwieriger Specialuntersuchung auf der Höhe desselben angelangt, durch eine freie Umschau über Nah und Fern dafür zu entschädigen. Betrachten wir also zu diesem Zwecke unser Resultat genauer! Es ist erstlich: eine völlige Einheit und Identität; — wäre dies Alles, so dürften wir nun wie jene Landleute, nachdem sie von dem Eins gehört, uns schnell wieder davon machen. Aber es ist zweitens eine Einheit, die diese nicht zu schätzen wußten, Einheit des höchsten Princips; — auch von dieser möchte ich nicht behaupten, daß sie Plato so wichtig geschienen wie uns. Denn in der That ist dies Princip nicht das allein Ursprüngliche, da die wenn auch wenig seyende und in anderem Sinne ursächliche (dreifache) Materie noch unabhängig neben ihm besteht und bestehen bleibt. Unser eigentliches Interesse lag darum von vorneherein nicht in der Untersuchung eines etwaigen Dualismus in der Lehre, sondern einer Zweideutigkeit der Lehre selbst, wie sie dem ersten Anblick entgegentrat, und hätten wir jeden Dualismus, insbesondere den von Idee und Einzelnem,

ohne Weiteres für unerträglich, unphilosophisch, unplatonisch erklärt, so wären wir nie zu jener höchsten Einheit gekommen, es sey denn, daß wir dem Gotte seine wissenschaftliche Realität abgesprochen und dadurch Plato mit sich entzweit hätten. Klagt er ja selbst, daß „die jetzigen Weisen unter den Menschen das Eine, wo sie es treffen, weit schneller und lässiger annehmen als sie sollten“! (Phil. 16 e) Demnach liegt die Bedeutung des Gefundenen weniger darin, daß das höchste Princip Eines ist, als darin, welcher Art dieses Eine höchste Princip ist d. h. in dem platonischen Gottesbegriffe wie er sich aus der Identität ergiebt. In ihm ist der Grundton zu jener Harmonie der ganzen Lehre gefunden, die ihr von jeher nachgerühmt worden ist und in der sich jetzt auch die einzelnen während unserer Untersuchung gefundenen Dissonanzen lösen. Dies zu zeigen, ist Aufgabe des Folgenden.

a) Die Ideen sind Objecte aller Erkenntniß, vorzüglich aber der göttlichen (II. 1.). Die Idee des Guten ist höchstes Object der Erkenntniß (II. 2.) und ist identisch mit Gott (III. 1.). Gott oder die Idee des Guten erkennt also vor Allem sich selbst. (Vgl. S. 212.)

b) Die Ideen sind Urbilder alles Seyns, und darum ist jede das in ihrer Art Vollkommene (II. 1.). Die Idee des Guten ist das Urbild auch für die Ideen und durch sie für alles Andere (II. 2.), sie ist identisch mit Gott. Gott ist also das überhaupt Vollkommenste und darum sich selbst genügend*).

Wie ist nun Etwas möglich und begründet, was nicht Gott ist? Bezüglich der Ideen ist Weniges angegeben, was uns ungewiß läßt**); in der That mögen die Umstände, daß

*) Vgl. Phil. 60 c: ᾧ παρείη τοῦτ᾽ ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανόν τελεώτατον ἔχειν. 20 c: τὴν ἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι; ΠΡΩ. πάντων δή που τελεώτατον.. ΣΩ. τί δέ; ἱκανὸν τἀγαθόν; ΠΡΩ. πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων.

**) Rep. X, 597 b: ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλί-

Gott selbst den Namen der Idee, wenn auch in modificirter Bedeutung, trägt, daß die Ideen gleich ewig, daß sie die vorzüglichsten Objecte seiner Anschauung sind, die Entscheidung hierüber verhindert haben. Dagegen ist der Grund der übrigen Welt angegeben: es ist die neidlose Güte Gottes als Beweggrund (*δι' ἥν τινα αἰτίαν*, Tim. 29 d) zu ihrer Bildung (II. 1.). Davon genauer unten.

c) Die Ideen sind real getrennt von allem von ihnen Abhängigen (II. 1.) sowie unter sich (II. 2.), die Idee des Guten getrennt von den Ideen wie diese vom Uebrigen (das.), aber identisch mit Gott. Daraus folgt die absolute Transscendenz und Individualität des platonischen Gottes gegenüber allem von ihm Abhängigen, den Ideen, den erkennenden Geistern und der sinnlichen Natur, welche zusammen die platonische Welt bilden*).

d) Die Ideen nehmen nicht die Stellung erkennender Subjecte in der platonischen Welt ein, denken nur sich selbst (II. 1.)**). Der Idee des Guten aber wird Erkenntnißkraft in Bezug auf alles Uebrige zugeschrieben (S. 213). Der Grund hiervon ist nun klar: sie ist Gott, den wir schon früher (II. 1.) als Alles erkennend fanden.

e) Die Ideen sind nicht wirkende Ursachen (II. 1.). Die Idee des Guten aber ist Gott, den wir schon gefunden als wirkende

---

νην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον. Spricht überdies nur von der Zahl der Ideen.

*) Woher kommt es also, daß man aus der Identität gerade im Gegentheil geschlossen hat, er sey das Allgemeinste (Zeller 455, auch Schwegler u. A.)? Sehr einfach daher, daß man nicht platonische Ideen (die ja hypostasirt sind, Zeller 442), sondern irgend welche andere im Auge hatte. Selbst wenn man ein Eingehen der Ideen in einander, eine particlle Identität, so undenkbar sie auch ist, annimmt, muß doch die Idee des Guten als *παράδειγμα* der Ideen von ihnen getrennt werden; sie wäre also eher das Individuellste.

**) Das Letztere ließ sich wenigstens aus dem Ersteren in Verbindung damit, daß kein Object für sie angegeben ist, während sie doch denken sollen, erschließen. Indeß will ich diesen Schluß, da er durch keine directe Aussage Plato's bestätigt wird, nicht für ganz unbestreitbar ausgeben. Man könnte sagen, er habe nichts entschieden. Wir haben darum auch nichts weiter darauf gestützt.

Ursache von Allem*) (mit Ausnahme der ewigen Materie), vom Erkennenden und Erkannten, vom ewig Seyenden und Gewordenen. Daher also auch die wirkende Kraft der Idee des Guten. Haben wir ja schon bei der Erklärung des Gewordenen eine Idee mit wirkender Kraft und einen Geist, der nicht Abbild der Ideen ist, als Principien gleich denkbar, und, was Letzteres betrifft, Gott nicht nur nicht als Abbild (II. 2.), sondern jetzt (b) vielmehr als Urbild der Ideen gefunden.

f) Die Ideen sind nicht Zweckursachen, welche nur in einem Geiste seyn können, der sie zu verwirklichen strebt (II. 2.). Für die Idee des Guten ist dies Hinderniß hinweggefallen; sie ist nicht bloß im Geiste Gottes, sondern er selbst. Sie kann also Zweckursache seyn und ist es, wenn Gott es ist. In dieser Hinsicht hat sich aber (II. 1.) eine Schwierigkeit ergeben, welche die Berechtigung des Zweckes im Systeme überhaupt fraglich machte. Diese Frage muß jetzt entschieden werden: ist Gott Zweck und wiefern?

Gut ist, was entweder um seiner selbst oder um eines Andern willen oder aus beiden Gründen erstrebt wird und, wenn erreicht, glückselig macht**). Diese Bedeutung alles Guten, wie sie Plato feststellt, ist offenbar identisch mit der des Zweckes und wird auch von ihm dafür erklärt (Gorg. 499 e); aber kann sie auch von der Idee des Guten gelten, da doch keine Idee erstrebt werden kann, sondern nur ihre Aehnlichkeit? Sie kann in strenger Weise nur in Einem Falle gelten, wenn nämlich die Idee selbst sich Zweck ist; und darum ist in der That Gott, der sich selbst genügende, glückselig***). Ziel der Welt hingegen

---

*) Daher Rep. VI, 511 b: τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν (Idee d. G.)

**) Meno. 77 c (πάντες δοκοῦσι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμεῖν), Gorg. 468 a f. ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες ... τὰ ἀρ ἀγαθὰ βουλόμεθα) 499 e (τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν), 506 c, Symp. 204 e (τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τἀγαθά; .. εὐδαίμων ἔσται), 205 e f. (οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ), Phil. 54 a f. Rep. II, 357 b (dreifaches ἀγαθόν). Natürlich ist dies nur eine Namenerklärung.

***) Theaet. 176 e, Phaedr. 247 a u. ö. Rep. VII, 526 e (Idee d. G.): τὸ

kann allerdings nur die Aehnlichkeit mit der Idee des Guten seyn, und diesen Zweck schreibt Plato sowohl Gott bei ihrer Bildung und Lenkung als ihr selbst in aller ihrer Entwickelung zu.

Als Ursachen des Guten in der Welt finden wir bei der Weltbildung im Timaeus nicht weniger als vier verzeichnet. Erstens: Gott wollte, daß Alles möglichst gut sey (30 a); zweitens: er wollte, daß Alles ihm möglichst ähnlich werde (29 e); drittens: nach den Ideen gebildet muß die Welt die beste werden (28 a); viertens: der Beste kann nur das Beste thun*). Die beiden ersten Gründe scheinen nichtssagend gegenüber den beiden anderen, denn nach diesen muß die Welt ohnehin die bestmögliche werden. Aber auch sie scheinen sich wiederum gegenseitig überflüssig zu machen; denn nach jedem von beiden muß die Welt die beste werden. Es ist also schon von vornherein an einen Zusammenhang derselben zu denken; ihn bringt die Identität Gottes mit der Idee des Guten. Indem diese selbst Urbild der Ideen ist, wird durch den dritten Grund nur die nächste, secundäre Ursache, durch den vierten die entferntere, primäre angegeben. Die letztere enthält denn auch der zweite jener Gründe: Gott wollte die Welt sich selbst d. i. der Idee des Guten verähnlichen, und dasselbe sagt der erste: er wollte, daß Alles gut d. i. der Idee des Guten ähnlich werde. Der Widerspruch aber, der noch zwischen dem „wollen" dieser beiden und dem „müssen" der beiden letzten Gründe zu bestehen scheint, hebt sich dadurch, daß Gott die beste Welt dann bilden mußte, wenn er überhaupt eine bilden wollte, so daß auch jenes mittelbar auf seine neidlose Güte als Beweggrund zurückführt. So giebt erst die Identität die Lösung des in II. 1. entstandenen Knotens und die Rechtfertigung der einfach schönen Worte, mit denen Plato den Grund der Welt in Gott und dessen Zweck bei ihrer Bildung bezeichnet Tim. 29 d: λέγωμεν δὴ, δι' ἥν

εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος. Er ist nicht nach menschlicher Art veränderlicher Lust und Unlust theilhaft, Phil. 33 b.

*) 30 a: Θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. Was aber bei der Bildung der Welt Grund und Zweck war*), ist es auch in ihrer Lenkung, daher die Fürsorge Gottes sowohl für die Natur bis in's Kleinste als für den Menschen (Leg. X, 902 a f.), der doch in seiner Kleinheit wie ein Spielzeug der Götter erscheint (ibid. VII, 803 c), und besonders für den Guten, da dem Aehnlichen der Aehnliche lieb ist (ibid. IV, 716 c, d). Endlich ist der Zweck Gottes bei der Bildung und Lenkung der Welt auch in ihr selbst Ziel aller Entwickelung. Zwar strebt nicht die Welt als Ganzes nach ihrer Verähnlichung mit Gott, denn sie ist ihm schon möglichst ähnlich gebildet und selbst ein glückseliger Gott (Tim. 34 b), aber alles einzelne Werden in ihr hat diesen Zweck und der kleinste Theil zielt, wenn auch unbewußt, zum Ganzen hin, zu dessen Glück alles Geschehen geschieht**). Es ist das Ziel, „das jede Seele verfolgt und um dessen willen sie Alles thut, indem sie ahnt, was es sey, aber zweifelt und nicht

---

*) Bei der Bildung des Einzelnen waren auch besondere Zwecke z. B. Tim. 47 a—e (Zweck der Sinnesorgane), daher überhaupt die Teleologie des Tim., wie sie Phaedo 97 c f. verlangt (*ἑκάστῳ οὖν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν*, 98 b).

**) Leg. X, 903 b: *πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ· τούτοις δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἑκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι* (vgl. Phaedr. 246 b; *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου*, Tim. 90 a: *δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε*)· *ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν· σὲ δὲ λέληθε περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου.* Phil. 54 c: *ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης ... τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι.*

sicher zu fassen vermag, was es denn sey" (Rep. VI, 505 e; Phil. 20 d); das aber der Weise sicher zu erkennen und zu erreichen strebt, indem er alles Kleinliche gering achtend stets auf das Ganze blickt und, wie dieses, in dem für Alles gemeinsamen Gute*) der Gottähnlichkeit, soweit sie Menschen möglich ist, sein Glück findet**).

Für alles Wirken Gottes und der von ihm gewirkten Welt ist demnach die Aehnlichkeit mit ihm gemeinsamer Zweck, für alles Erkennen ist er gleichfalls Ursache und Ziel (vgl. S. 214 A. 3); und so „hat Gott, wie schon ein alter Spruch besagt, Anfang, Ende und Mitte alles Seyenden inne und führt es auf geradem Wege und seiner Natur entsprechend zum Ziele" (Leg. IV, 715 e). —

Diese Andeutungen, zu kurz, um die reiche Quelle, aus der sie geschöpft sind, zu erschöpfen, genügen doch, um nachzuweisen, wie in der inneren Gliederung und dem Gerippe des Systemes jene lebendigwarme Ueberzeugung ihren festen Halt besitzt, welche das ganze Philosophiren Plato's durchdringt, und wie seine sog. religösen Anschauungen, weit entfernt den philosophischen zu widersprechen, in diesen wurzeln oder besser gesagt mit ihnen identisch sind.

Also selbstbewußt, in sich vollendet und glückselig, transscendente, individuelle, Alles erkennende, causale und finale Ursache der Welt: das ist der platonische Gott. Aber wie? könnte Einer einwenden — sollen denn sieben magere Prädicate auch nur begrifflich andeuten, was alles Plato von Gott und göttlichen Dingen zu sprechen weiß? Spricht er nicht vielmehr auch von vielerlei Göttern und Dämonen, von Ares und Eros, ja von Radamanthys, Cerberus, Styx, Pyriphlegethon u. s. w.? Wir wollen darum anhangsweise ein Wort über Plato's Stellung zur Volksreligion und über die platonischen Mythen bei-

---

*) Phil. 64 a: ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν. Phaedo 98 b.

**) Theaet. 172—177 c. Rep. VI, 486 a u. f. f. durch alle Schriften.

fügen. Denn obgleich selbstverständlich es uns so wenig wie Plato einfallen kann, nach diesen Seiten hin das Bisherige durch Folgerungen weiterzuführen, so kann und muß doch gefordert werden, daß jede Erweiterung, wie sie auch sonst beschaffen sey und vollzogen werde, dem Bisherigen nicht widerspreche.

Was nun zuerst die Volksreligion betrifft, so war dies einem Theile nach ohnehin nicht der Fall: der Polytheismus war Plato's eigene Lehre. Denn obgleich gerade jetzt am besten sein Monotheismus uns klar geworden, da Gott das Ἕν selbst ist, so steht doch unter ihm die Vielheit der gewordenen Götter, der Gestirnseelen, denen allen Güte, Wissen und Macht in vorzüglichem Grade zukommt (Leg. X, 901 d), und so kann Plato mit Thales (Arist. de an. I, 5 p. 411, a, 8) sagen: Alles ist voll von Göttern (Leg. X, 899 b). Auf diese wirklich am Himmel ziehenden göttlichen Gestirne lenkt er also den Polytheismus hin (Phaedr. 246 e f., u. ö.), die Gottesvorstellung im Allgemeinen sucht er im Kampfe gegen die Anthropomorphismen der Dichter zu reinigen (Rep. II. u. III.), die Dämonen und Halbgötter sind ihm allegorische Bezeichnungen menschlicher Eigenschaften und Affecte*); die religiösen Erzählungen aber, deren Ursprung nachzuforschen ihm Zeitverlust scheint (Phaedr. 229 c f.), bilden nebst den Erfindungen eigener Phantasie und den meist pythagoreischen Anschauungen über die Natur des Himmelsgebäudes und der Erde das Material zu seinen Mythen.

Welches ist nun das eigentliche Object der platonischen Mythen, zu dessen Darstellung dieses Material dient? Wir werden es finden, wenn wir denjenigen Inhalt der platonischen Schriften aufsuchen, welcher, nachdem wir die wissenschaftliche Lehre in allgemeiner Skizze uns vorgeführt, noch keine Stelle gefunden hat. Es ist dies erstlich Das, wovon es kein Wissen giebt sondern nur wahrscheinliche Meinung (nach Plato's Theorie, die er aber gewiß nicht aufgestellt hätte, wenn er nicht

*) So der Eros im Symp. und Phaedr.; vgl. auch Phaedr. 252 c f.

selbst, vom Lichtreiche der Ideen kommend, in diesen Gebieten „geblinzelt“ hätte) d. i. die ganze Naturlehre, die hauptsächlich im Tim. gegeben und aus fremden Systemen mit einigen Aenderungen adoptirt ist. Wir berührten diese in unserer Darstellung nur so weit, als sie mit der Ideenlehre zusammenhängt (Ideen Principien der Natur). Zweitens aber sind es die Einzelheiten Dessen, wovon es (nach plat. Theorie) wohl ein Wissen im Allgemeinen giebt aber (nach der Natur der Sache) nicht im Einzelnen: und diese sind der Gegenstand der platonischen Mythen, nämlich die Einzelheiten des Götterlebens (**Phaedr**.), des Weltlebens (**Pol.**; damit verbunden Urgeschichte der Menschheit, ibid. u. **Protag.**), des Menschenlebens vor und nach dem jetzigen Daseyn (**Phaedr.**, **Phaedo**, damit verbunden die Seelenwanderung), insbes. der Vergeltung (ibid., **Gorg.**, **Rep. X**). Denn daß Gott und Götter existiren und glückselig sind, daß die Welt beseelt und lebendig ist, daß unsere Seelen vor und nach diesem Leben existiren, daß eine Fürsorge Gottes für sie, insbesondere die guten, und für die ganze Welt besteht, all' dies fanden wir in der philosophischen Lehre gegeben.

Mithin, da die platonischen Mythen diese als ihre Grundlage und Bedingung vielmehr voraussetzen, können sie ihr unmöglich widersprechen; das aber ist es, was allein, wie wir oben sagten, gefordert werden kann und muß*).

---

*) Ueber Begriff, Zweck und wissenschaftlichen Werth der platon. Mythen zu untersuchen gehört nicht zu unserer Aufgabe, wir wollen aber Einiges hier anfügen, da es sich aus dem Obigen leicht ergiebt. Nach diesem ist der pl. Mythus (ausgenommen Rep. III, 414 b f., dessen singuläre Bedeutung angegeben ist, und Symp., s. u.) ein neuer Gedankeninhalt neben der philosophischen Lehre, welcher durch sie nicht gefordert wird, ihr aber auch nicht widerspricht. Unsere Auffassung unterscheidet sich also sowohl von derjenigen, nach welcher er eine nothwendige Erweiterung der Ideenlehre ist und ihr zugleich widerspricht (Zeller 362, 510; vgl. K. Fr. Hermann, Gesch. 2c. I, 511) als von der, wonach er eine parabolische Darlegung der Ideenlehre selbst in Bezug auf das Werden ist (Susemihl I, 283, II, 317, 322; ähnl. Deuschle, plat. Mythen). Sagten wir aber nicht selbst bei Gelegenheit des Timaeus, das Mythische könne nur parabolisch gefaßt werden? Allerdings, wenn Jemand Wahrheiten darstellen, belehren will und thut es durch

Das System hat sich in seinen Grundzügen als ein einheitliches, der Gottesbegriff als so fest in ihm gegründet er-

---

einen Mythus, so kann er nur parabolisch oder allegorisch gemeint, nur Darstellungsform seyn. So die Mythen des Symp., bes. 203 f., eine didaktische Allegorie, deren Inhalt, wie Zeller richtig bemerkt, eben so gut in rein dialektischer Form gegeben werden konnte. Man kann dies wie auch die Gebilde der Phantasie, deren Stoff nicht aus der Mythologie genommen ist, und die sowohl innerhalb der eigentlichen Mythen (wie z. B. die Seelenrosse im Phaedr.) als für sich vorkommen können (z. B. die Mischung der Seelen Tim. 35 a, 41 d, des Guten Phil. 61 c f.), ebenfalls mythisch nennen, wenn man den Namen weiter faßt. Freilich kommt man dann in die Lage, mit Susemihl (I, 248) auch die Wachstafel und den Taubenschlag, womit im Theaet. die Natur der Seele versinnlicht werden soll, für mythisch zu erklären. Man mag es thun, wir streiten nicht über das Wort; aber sicherlich ist im Timaeus, da uns hier Plato offenbar über Wahrheiten belehren will (z. B. ob die Welt entstanden oder nicht) nur dieser weitere Begriff desselben am Platze. In diesem Sinne haben wir denn auch das Mythische im Tim. zugegeben; er theilt es aber mit allen anderen Dialogen Plato's. Es ist ja seine Art, das Abstracte in sinnlich-anschaulicher Weise darzustellen, und darin, wie auch in dem Streben nach Schönheit und Harmonie der Weltanschauung liegt die Vereinigung des Künstlers mit dem Philosophen, die man so sehr betont; die schlimmste Associirung aber wäre die, wenn der Künstler immer nur da nachzuhelfen hätte, wo der Philosoph in die Enge kommt, und so die herrlichen Mythen nichts als eine sauere Nothwendigkeit wären, um die Blößen der Ideenlehre zu bemänteln.

Was ist nun aber Zweck der Mythen, wenn sie nicht nothwendig waren? Er ist meist und zwar verschieden angegeben, besonders praktisch z. B. Ermunterung, nach dem Vorgetragenen zu leben und zu sterben (Gorg. 522 e, 527 b, Phaedo 107 c, 114 d). Ohnehin aber sind sie in der Persönlichkeit Plato's genugsam begründet (vgl. Prot. 320 c: *δοκεῖ τοίνυν μοι χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν*); gerne lenkt er nach Beendigung einer wichtigen und schwierigen Untersuchung in sie ein, wie am Schlusse des Phaedo nach den Beweisen der Unsterblichkeit, am Schlusse der Rep. und des Gorg. nach Aufzeigung der Gerechtigkeit und ihres Glückes in diesem Leben; und darf man es dem beschwingten Geiste des Philosophen verargen, wenn er mit der Erinnerung bei dem Göttlichen verweilt (Phaedr. 249 c), und wenn ihm Wissen und Meinung, Phantasie und Sage dienen müssen, den in dialektischer Untersuchung gesicherten Besitz zu genießen? Darum ist es auch für uns (vgl. ibid. 229 c f.) großentheils verlorene Mühe, seine Mythen nach ihrem dialektischen Gehalte zu deuten; er wollte eben nicht immer Erkenntniß machen.

Hiernach möchte sich endlich auch die Frage nach dem wissenschaftlichen Werthe der Mythen oder der Zustimmung, die sie in allen ihren Nuancen bei Plato besitzen, beantworten. Einerseits müssen wir uns hüten, den Be-

wiesen, daß eben durch ihn das Ganze seine Einheit, das Einzelne seine Erklärung findet. Nach dem systematischen können wir nun noch kurz den historischen Zusammenhang in's Auge fassen, in welchem der platonische Gottesbegriff als Verbindung des *νοῦς* und des *ἀγαθόν* erscheint. Nicht ganz dieselben Systeme sind es, an welche Plato hierin und an welche er in der Ideenlehre vorzugsweise anknüpft. Während er in dieser die Polemik gegen Eleaten, Herakliteer und Sophisten zum Ausgangspuncte hat, positiv von Sokrates nur die allgemeine Grundlage empfängt, schließt er sich in jenem, Gegebenes positiv fortbildend, unmittelbar an den Jonier Anaxagoras und an Sokrates an. Anaxagoras hatte, nachdem die ersten der griechischen Philosophen nur die belebte Materie in verschiedenen Formen als Princip aufgestellt, zuerst den allwissenden, von aller Materie freien Geist als Ursache der Bewegung und der Ordnung im Weltall erkannt*). Ihm spendet darum Plato wiederholt Anerkennung, tadelt ihn nur deßhalb, weil er dies nicht in der Erklärung des Einzelnen durchgeführt; denn alsbald spreche er von Luft, Aether und Wasser als von Ursachen,

---

griff, den wir vom Mythus haben daß er seinem wörtlichen Inhalte nach unwahr sey, ohne Weiteres Plato aufzudringen, denn abgesehen von dem allgemeinen Thema aus seiner Lehre sind auch seine Naturanschauungen, also wahrscheinliche Meinungen, in die Mythen verarbeitet; andrerseits und besonders, ihren Zweck nur in die Theorie und die Erforschung neuer Wahrheiten zu setzen, denn für den erwähnten praktischen Zweck konnte es gleichgültig sein, ob sie sich mehr oder weniger der Wirklichkeit näherten, die zu erforschen unmöglich war (Gorg. 527 a, Phaedo 114 d), und für die letzterwähnte Bedeutung kam es gar nicht auf die Wahrheit, sondern nur auf die Schönheit im Einzelnen an; nur generell widersprechen durfte es nicht. Hierher gehören insbesondere die beiden anderen Bestandtheile: die religiösen Erzählungen und die Erfindungen eigener Phantasie. — Dies sollen, wie gesagt, gelegentliche Bemerkungen sein, die nähere Erörterung obiger Fragen fällt der genetischen und psychologischen Forschungsweise anheim.

*) Arist. de an I, 2. p. 405, a, 16: *μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν· ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι το πᾶν.* Simpl. ad Phys. f. 33: *πάντα ἔγνω νόος.* 35: *πάντα διεκόσμησε νόος.*

wie wenn man sagen wollte, es sitze Einer hier, weil sein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengefügt sey (Phaedo 98 c), und der ganze Himmel erscheine seinen Augen wieder mit Steinen, Erde und anderen leblosen Dingen angefüllt (Leg. XII, 967 c). In der That waren die Jonier zu vorwiegend mit der Erklärung der sinnlichen Natur beschäftigt, als daß das Geistige, auch wenn es, wie hier, dieser Erklärung diente, selbst Gegenstand eingehender Untersuchung geworden und der Keim tieferer Erklärung auch für jenes zur Entwicklung gediehen wäre. In richtiger Erkenntniß dieses Mangels wandte sich darum **Sokrates** fast ausschließlich geistigen und zwar zunächst ethischen Fragen zu. Indem er hier, auf Einem Felde mit mit den Sophisten, zuerst die gesetzgebende Gewalt des Allgemeinen betonte, gab er durch diese Methode die Anregung zur Ideenlehre; der Grundbegriff aller ethischen Untersuchungen aber, den er zum ersten Male hervorhob, das Gute, ist neben dem *νοῦς* des Anaxagoras das wichtigste Moment des platonischen Gottesbegriffes geworden. Ja er selbst bringt beide schon in enge Verbindung, indem er die insbesondere für den Menschen*) zweckmäßige Einrichtung der Natur durch den zwecksetzenden und fürsorgenden Gott betont. Gleichwohl gereicht auch ihm die selbstauferlegte Beschränkung zu einigem Nachtheil. Denn die Ethik hat ihre letzte Stütze in der Metaphysik und, alles „Nützliche" muß sie zu dem von dieser angegebenen ersten Zwecke hinordnen; darum fehlt auch der teleologischen Naturerklärung ein theoretischer Abschluß, solange nicht dieser und der Zusammenhang der secundären Güter mit ihm nachgewiesen ist. Während nun die übrigen Schüler des Sokrates je eine specielle Seite des Guten einseitig verfolgten, während Euklid, ursprünglich ein Eleate, durch die Verbindung des *νοῦς* und *ἀγαθόν* mit dem metaphysischen *ἕν* der Eleaten**) umgekehrt die Anerkennung je-

*) jedoch nicht ausschließlich; er hebt z. B. die innere Zweckmäßigkeit der Organismen hervor. Auch Plato behauptet eine besondere Fürsorge für die Menschen (s. o).

**) Diog. Laërt. II, 106: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς*

der Vielheit des secundären Guten unmöglich machte, hat allein Plato, der größte und treueste Sokratiker, jene Aufgabe richtig erfaßt und allseitig durchgeführt. Zuerst in die Fußstapfen des Meisters tretend (Lysis, Charmides etc) schuf er sich allmälig in der Ideenlehre den metaphysischen Boden, aus welchem durch die Vereinigung der höchsten Idee mit dem göttlichen *νοῦς* die Teleologie, wie wir gesehen, in allen Gebieten und bis in's Einzelnste erwuchs. Denn nun giebt es nicht bloß Gutes sondern ein absolutes Gut, die Aehnlichkeit mit jener höchsten Idee, zu dem sich alle übrigen Güter als secundäre verhalten; indem aber die Idee des Guten zugleich der göttliche *νοῦς* ist, ist sie auch das erste wirkende und erkennende Princip, welches der erste Zweck nothwendig zu seiner Verwirklichung erfordert: und so ist eine einheitliche Grundlage für die Ethik sowohl in Bezug auf den Einzelnen (Phil.) als in Bezug auf die Gesellschaft (Rep. Leg.) und für die Naturphilosophie (Tim.) gegeben. Durch die Ideenlehre hat ein Theil früherer Lehren seine vorläufige Berichtigung erfahren, durch die Vereinigung des *νοῦς* und des *ἀγαθόν* ein anderer, und so sind auch die großen Gedanken aller Vorgänger auf das Fruchtbarste in einem Schlußpuncte vereinigt.

Aber es war zugleich ein Durchgangspunct. Prüfen wir den Boden, welchen die junge Metaphysik gewährt. Wir haben die Ideen, fertig wie sie uns entgegentraten, analysirt*) und Folgendes gefunden: der allgemeine Gedanke, der ihnen zu Grunde liegt, ist der Gedanke des Allgemeinen; aber es ist objectiv und hypostasirt; es ist das vollkommenere Urbild des Einzelnen; ja es lebt, denkt, bewegt sich. Ueber allen Ideen erhaben ist die Idee des Guten, sie ist jener Grundlage ent-

---

ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά.

*) Ich will noch einmal erinnern, daß die Reihenfolge unserer Bestimmungen nicht die historische seyn soll. Plato hat wohl in ähnlicher Weise vom allgemeinen Gedanken ausgehend die besonderen Bestimmungen hinzugefügt, aber nicht nothwendig in derselben.

wachsen und nicht das Allgemeine der Erkenntniß, sie ist selbst erkennender und wirkender Geist, und zwar der göttliche Geist. Also nur dadurch können sich die Elemente des Keimes, der Begriff des νοῦς und des ἀγαθόν, vereinigen und zu jenem Baume der Teleologie entwickeln, daß der Boden, der zu seiner Befruchtung gedient, seine ursprüngliche Beschaffenheit verliert. Aber noch mehr: die Ideen müssen durch diese ihre Aenderung zu Grunde gehen. Denn wir haben die unlösbaren Schwierigkeiten gesehen (II. 2.), welche sie als das Allgemeine durch ihre Hypostasirung bereiten, ja die Falschheit und damit (II. 1.) auch die Wahrheit, die sie ermöglichen sollen, wird durch sie unmöglich. Und was sollen sie in ihrer zweiten Bedeutung als παράδειγματα dem höchsten Urbild gegenüber bedeuten, das selbst nur mehr den Namen der Idee trägt? Wenn Gott sie ohne Vorbild wirken kann, so kann er dies wohl auch beim Einzelnen; wenn wir also oben bemerkten, daß sie als secundäre Ursachen des Vollkommenen in der Welt die primäre nicht überflüssig machen, müssen wir jetzt hinzufügen, daß es vielmehr umgekehrt der Fall ist. Nur wenn sie Gedanken des νοῦς wären, der sie zu verwirklichen strebte, hätten sie als wirkliche Zweckursachen eine Bedeutung. Der Zweckbegriff also, den sie auf jene Höhe gehoben, macht sie überflüssig. Was war für Plato hier zu thun? Ihm waren sie unzurücknehmbar als Grundlage seiner ganzen Wissenschaft gesetzt, es konnte sich nur darum handeln, sie zu festigen: und dies geschah durch Annäherung an die pythagoreische Zahlenlehre. Die Zahlen hatte er wohl schon in der Rep. gleich den Ideen und aus gleichen Gründen (S. 214) verselbstständigt, sie mochten in jenen Schwierigkeiten stützende Analogien zu bieten scheinen. Wie sie, obgleich jede von der anderen verschieden ist, doch aus einander sich entwickeln lassen, so mochte auch ein verwandtschaftlicher Zusammenhang der Ideen für sich als Grund ihrer Verbindung im Einzelnen denkbar scheinen, während das Ineinander auch jetzt ausgeschlossen blieb (Zeller 434); und wie die Zahlen die mathematischen Reihen ermöglichen, so mochten auch die Ideen

die Ordnung des Wirklichen zu ermöglichen scheinen*). Sie gaben also wahrscheinlich (denn Bestimmtes läßt sich schwerlich hierüber angeben) ein Schema, einen symbolischen Ausdruck für die Verhältnisse unter den Ideen (Zeller 432); daher diese selbst jetzt Idealzahlen, das Gute aber, das transscendente Princip der Ideen, ideales Eins genannt wird. Trotz der offenbaren Nutzlosigkeit dieser Versuche, welche wohl nur als der beste Ausweg**) nach unmöglichen Annahmen den alternden Plato fesseln konnten, folgten ihm hierin die weniger bedeutenden Schüler, Speusipp und Xenokrates, nach, immer einseitiger die Zahlenspeculation ausbildend, aber gleich den einseitigen Sokratikern für den wirklichen Mangel der Lehre des Meisters blind. Und wiederum ist es der größte unter den Schülern, Aristoteles, welcher allein diesen richtig erkannte. Er lag aber diesmal nicht in dem Fehlen ontologischer Bestimmungen, sondern in der Unrichtigkeit der gegebenen, in der Hypostasirung der Ideen. Diese wurde darum, und zwar vorzugsweise aus den obigen beiden Gründen***), verworfen. An die Stelle der Ideen traten in ihrer logischen Bedeutung die aus der Wahrnehmung des Einzelnen gebildeten Begriffe des Verstandes (*εἴδη*, *γένη*), in ihrer metaphysischen vorzugsweise die Form (*μορφή*, *εἶδος*), welche für das Seyn der Dinge als individuelle und immanente Ursache dasselbe ist, was universell und transscendent die Ideen waren, indem sie das wahrhaft Seyende (*οὐσία*), die Wirklichkeit

---

*) Schon früher hatte Plato eine Analogie des geometrischen und sittlichen Maßes anerkannt (Polit. 284 e, vgl. Gorg. 508 a: *ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται*), am meisten aber tritt die Annäherung an die Zahlenlehre in dem *ἕν*, *πολλά*, *πέρας*, *ἄπειρον* des Phil. hervor. Vgl. 17 e: *οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ᾽ ἐνάριθμον, ἅτ᾽ οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.*

**) Denn wie schwierig er für den Angreifer ist, zeigt die ausgedehnte Polemik bei Arist. Met XIII, XIV.

***) Vgl. Met. I, 9. p. 991, a, 12: *ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν.*

(ἐνέργεια) im Dinge ist*), sodann aber auch die Zweckursache, welche entweder (οὗ ἕνεκα οἷ) im Wirkenden oder im Gewirkten oder (οὗ ἕνεκα ᾧ) in einem Dritten liegt und die Ideen als äußere παραδείγματα verdrängt.

Waren so die Principien der Lehre andere — und, wenn auch nicht tadellose, doch unzweifelhaft festere — geworden, so ist dessenungeachtet der Weg des Aristoteles und Plato zu ihrem Gottesbegriffe, in Folge davon dieser selbst und (wenn anders die Ansicht über die Gottheit den Systemen wie ihren Namen so ihren Charakter giebt) der ganze Charakter ihrer Lehre weniger verschieden**), als es späteren unter sich feindlichen und an Beide sich anlehnenden Richtungen schien und Vielen heute noch scheint***). Denn auch er sieht sich durch die Gesetze des

---

*) Plato selbst macht Phaedo 102 d f. die Bemerkung, daß von der Größe in uns eigentlich das Nämliche gelte wie von der Idee der Größe, sofern beide niemals Kleinheit seyen, nur gehe, wenn diese hinzutrete, die Größe in uns unter. Dies der Begriff der aristotelischen Form.

Ebenso kommt ihm, nachdem Tim. 51 b er die Materie als immerbleibend, formlos und nur durch Hinzutritt des Bildes der Idee theils zu Feuer theils zu Wasser ꝛc. werdend beschrieben, plötzlich das Bedenken, ob nicht die Ideen als das bei allem Werden Bleibende eitle Worte gewesen; er beruhigt sich aber im Hinblick auf die Forderung der Erkenntniß. Was beim Wechsel bleibt und durch Hinzutritt der Form zum Dinge wird, ist auch nach Aristoteles die Materie.

**) Dasselbe gilt von der Methode, die ja mit dem Charakter wiederum enge zusammenhängt Mit Sokrates und Aristoteles hat Plato die der Erfahrung gemein, sowohl nach seiner Theorie als nach seiner Praxis Denn nach der ersteren erkennen wir die Ideen durch geistiges Schauen, wie wir das Sinnliche durch sinnliches Schauen erkennen (s. II. 1.) und die Dialektik ist die Erfahrung der außer unserem Denken bestehenden Verbindung der Ideen (II. 2.). In der Praxis beweist er, daß Ideen existiren und welches ihr Wesen ist, aus der Beschaffenheit der durch die Sinne wahrgenommenen Welt in Verbindung mit der nothwendigen Forderung der reinen Erkenntniß (II. 1.); seine Theorie selbst, daß wir sie nicht aus der jetzigen, sondern durch eine frühere geistige Erfahrung kennen gelernt, beweist er durch's Experiment (Meno 83 a f.).

***) Wohl muß es mit Recht als erster Grundsatz wie in der Philosophie so auch in ihrer Geschichte gelten, die Unterschiede nicht zu verwischen. Aber wodurch geschieht dies mehr, als indem man in Plato einen kritischen, subjectiven, transscendentalen, absoluten oder was immer für einen modernen Idealismus sucht? Natürlich geht alsdann aller innere Zusammenhang mit

Werdens und durch die Ordnung alles Seyenden auf ein ungewordenes, unbewegtes, von der Materie freies Princip alles Werdens und Seyns geführt. Auch ihm ist es sowohl erster Zweck, als erstes wirkendes Princip, nur daß es von Ewigkeit und ohne Mitursächlichkeit der Materie die Welt schafft*); auch sein Gott ist lebendiger, erkennender Geist, und zwar erkennt er vor Allem sich selbst, aber in sich auch alles Andere**). Darum schreibt ihm auch Aristoteles Fürsorge für Alles, besonders die ihm sich verähnlichenden Menschen, die Weisen, zu (Eth. Nik. X, 9 p. 1179, a, 22—29). Darum rühmt auch er den Anaxagoras, den Ahnherrn jener Lehre, als den ersten Nüchternen unter denen, die Thörichtes redeten (Met. I, 3. p. 984, b, 15); und daß er über den platonischen Gott sich nicht ausspricht, während er die Ideenlehre und Anderes unabläßig bekämpft, kann wohl nur denselben Grund der Zustimmung haben***).

Der Gottesbegriff ist sonach bei Anaxagoras, Sokrates,

---

der sokratischen und aristotelischen Lehre, die doch zunächst an sie angrenzen, und damit auch das zweite Haupterforderniß zum historischen Verständnisse verloren.

*) Vollständig nachgewiesen von Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes. 1867.

**) Ebendas. S. 190 f. Vgl. auch Brandis, Handb. II, 2, 1, 575 f., III, 1, 113 f. Gesch. d. Entw. I, 484.

***) (S. I. 1). Oder hat er denselben vielleicht gar nicht gekannt? Er tadelt ja die Ideenlehre unter Anderem auch darum, weil ihr die wirkende Ursache und die Zweckursache fehle (s. das.). Aber doch faßt er den Timaeus, wo der nach Zwecken wirkende Weltbildner gegeben ist, durchaus nicht mythisch (II. I.). Wie erklärt sich also der obige Tadel? Jedenfalls nicht auf die obige Weise. Wir haben Aristoteles zwar überall nur zur Bekräftigung von bereits Erwiesenem benützt, weil man seine Treue in wesentlichen Stücken in Zweifel gezogen; es wäre aber fast unnöthig gewesen. Denn nur zwei Fälle wären bei der Annahme unrichtiger Ueberlieferung durch Aristoteles denkbar, beide aber sind undenkbar: entweder hätte der zwanzig Jahre mit Plato verkehrende Schüler, den dieser selbst den „Verstand der Schule" nannte, ihn in wesentlichen Stücken mißverstanden; oder er hätte seine Lehre absichtlich untreu dargestellt und sich einen Gegner erst geschaffen, mit dem er nun beständig sich auseinandersetzen müßte. Wir hätten also a priori die Richtigkeit

Plato, Aristoteles trotz der vielfachen Wandlungen der Lehren gemeinsam und die bleibende Grundgestalt in der reichen Entwickelung, welche die griechische Philosophie durch diese Männer, deren jeder sich gerne den Schüler des vorigen nannte, erhalten hat; und indem ein auf anderem Wege gewonnenes Resultat diese bei keiner stetigen Entwickelung fehlende innere Einheit einfach ergiebt, ist es auf diesem Wege bestätigt.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die ferneren Schicksale des platonischen Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie! Schon den Nachfolger Plato's in der Akademie, den leiblich verwandten Speusipp, sehen wir die von jenem so glücklich vereinigten Begriffe trennen; und das Gute, bei Plato und Aristoteles sowohl erster Grund als auch Ziel des Werdens, verliert die Bedeutung als Princip, wird nur Resultat der Entwickelung (s. I. 1.). In der Fortsetzung der Akademie aber tritt, nachdem die stoische und epikureische Schule in unwissenschaftlichem Dogmatismus sich breit gemacht, eine Reaction in Gestalt skeptischer Lehren auf, welche schließlich (einem auch in anderen Zeiten der Philosophie nicht undeutlichen pathologischen Verlaufe gemäß) den Geist, dem die Mittel zu jeder Erkenntniß abgesprochen wurden, zur unvermittelten Erfassung des Höchsten treibt. Wie jetzt, bei den Neuplatonikern, jene Begriffe des

---

der aristotelischen Berichte im Wesentlichen behaupten können. In der That haben wir sie durchweg gefunden und finden sie auch jetzt. Aristoteles will Met. I die Principien der Früheren prüfen, um daraus zu lernen (c. 3. p. 983 b f.: *δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν*). Er muß sie also, wenn sie auch von den Früheren in der Durchführung verlassen wurden, in der Kritik (c. 7 f.) consequent festhalten; denn geschieht dies nicht, dann kann man allerdings, wie jene, mit jedem Princip Alles erklären. So hält er denn auch bei der Ideenlehre den Charakter der Idee des Guten als Idee fest, der aber, wie wir gesehen, die wirkende Kraft und die Zweckursächlichkeit ausschließt. Hätte freilich Plato einen Gott als wirkendes Princip außer der Idee des Guten angenommen, so hätte Aristoteles ihn eben als Princip berücksichtigen müssen. Somit wird auch die Identität durch Aristoteles bestätigt und erweist sich wiederum die Richtigkeit seiner Auffassung.

νοῦς, ἀγαθόν, ἕν aus und über einander treten, hat uns der erste Abschnitt gelehrt. Schon dort ließ sich vermuthen, wie viel von ihrer Theologie in Plato seinen Ursprung hatte, und daß ihr krankhaft-enthusiastisches Treiben der ruhigen Begeisterung, ihre mystische Weise dem einfachen Sinne Plato's fremd war, der ja nie den Zusatz vergißt εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ (Theaet. 176 b; Rep. VI, 500 d; X, 613 a; Tim. 90 d; Leg. IV, 716 c; XII, 966 c u. s. f.). So hat denn auch diese späte Schule, trotzdem sie auf das Wort des Meisters schwor, weder es noch seinen Geist verstanden, und unter allen Platonikern war der am treuesten, welcher gleich ihm mehr als den Menschen die Wahrheit liebte (Arist. Eth. Nik. I, 4 p. 1096, a, 11–17; Plato Rep. X, 595 c) und Unhaltbares verwarf, um doch auf ähnlichem Wege ein ähnliches Ziel zu erreichen.

Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner.

Erste Abhandlung.

Die Streitfragen zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg.

Von

A. L. Kym.

Die logischen Untersuchungen haben sich nachgerade eine solche Bedeutung in der Geschichte der Philosophie erworben, daß nach unserer festen Ueberzeugung in derselben kein Schritt kann vorwärts gethan werden, ohne sich mit ihnen auf's Gründlichste auseinanderzusetzen. Diese Ueberzeugung scheint auch bei Kuno Fischer Raum gewonnen zu haben. Beweis dafür ist seine eingehende Kritik, welche er in der zweiten Ausgabe seines Systems der Logik und Metaphysik über dieselben niedergelegt hat. Wir nennen seine Kritik insofern eine eingehende, als sie die principielle Grundlage der logischen Untersuchungen prüft; freilich vermochte sein Denken nicht stets dem Gange derselben in

objectiver Weise sich anzuschließen; daher denn Deutungen entstanden sind, die in den logischen Untersuchungen keinen Halt haben.

Diese unsere Behauptung nun werden wir so zu erhärten suchen, daß wir die Einwürfe, welche Kuno Fischer gegen die logischen Untersuchungen erhoben hat, der Reihe nach vornehmen und einer Kritik unterziehen. Werfen wir dabei zunächst einen Blick auf die Tendenz der logischen Untersuchungen. Diese nun streben eine Verbindung von Logik und Metaphysik als grundlegender Wissenschaft an und müssen sich deßhalb zunächst mit der formalen Logik auseinandersetzen; dann aber auch mit der dialectischen Methode Hegels, welche auf rein apriorischem Wege, mittelst des sogenannten reinen Denkens die Einigung von Logik und Metaphysik zu vollziehen suchte. — Näher ist dann der Gang den die logischen Untersuchungen einschlagen folgender: der formalen Logik wird vorgeworfen, daß sie das Ziel verfehle, indem sie den fertigen Begriff auf sich beschränke und nur sich selbst gleichsetze, aber damit jede Entwicklung und Begründung unterbinde. Mangel an Entwicklung sey das Hauptgebrechen der formalen Logik. — An den dialectischen Logik Hegels tadelt dagegen Trendelenburg vor allem den absoluten Apriorismus. Sie wolle nichts von außen empfangen, sondern alle Wahrheit nur aus sich schöpfen. Die formale Logik bleibe leer und die dialectische anschauungslos und unbestimmt. Daher will Trendelenburg ein Princip suchen, das als Grundthätigkeit des Denkens zugleich unmittelbar in die Anschauung führt. Auf diese Weise soll zwischen der speculativen und empirischen Erkenntniß vermittelt und der Gegensatz von Denken und Seyn, der im Erkenntnißproblem uns entgegentritt, überwunden werden. Dieses das Denken mit dem Seyn, die Speculation mit der Empirie verbindende Princip findet nun Trendelenburg in der Bewegung, die dem Geiste ursprünglich und apriori zukommend, zugleich auch die letzte und ursprüngliche Kraft innerhalb des sinnlich materiellen Seyns bildet, daher als die allgemeinste

Thätigkeit die Vermittelung zwischen Denken und Seyn zu übernehmen im Stande ist.

Dieses vermittelnde Princip der Bewegung wird nun zunächst in seine unmittelbarsten Consequenzen d. h. in Raum und Zeit hinein entwickelt. Gestützt darauf wird die Mathematik als eine aprioriſche Wissenschaft nachgewiesen. Da aber Raum und Zeit, wie die Bewegung aus der sie fließen, sub- und objectiv zugleich sind, so ergiebt sich neben den apriorischen Bestimmungen der Mathematik zugleich auch deren Anwendbarkeit auf die Erfahrung. Die innere Möglichkeit der angewandten Mathematik wird dadurch aufgedeckt.

Nachdem an der Hand der Bewegung der Ursprung des mathematischen und apriorischen Wissens nachgewiesen worden, wird nach der Möglichkeit der Erkenntniß der physischen oder materiellen Kräfte gefragt. Die Möglichkeit, die materiellen Kräfte zu erkennen, liegt nun wiederum in der Bewegung. Einerseits nämlich werden alle Einwirkungen der Außenwelt auf unsere Sinne durch die Bewegung vermittelt; in allen Einwirkungen bildet sie die allgemeinste Grundlage. Andererseits aber wird die von außen kommende Bewegung durch die im Geiste, namentlich in der Phantasie thätige ergriffen. Es wird so die reale Bewegung ergriffen und geordnet durch die reale, und das receptive Element im Wissen wird ergänzt durch das spontane. Was die Materie selbst anlangt: so ist sie, soweit sie unserem Geiste zugänglich ist, nur durch die Bewegung erkennbar. Vom Physischen im weiteren Sinn unterscheidet sich sodann das Physische in engerer Bedeutung, nämlich das Organische. — Hat jenes in der Bewegung seinen allgemeinsten und principiellsten Halt, so dieses im Begriff des Zweckes. Ohne diesen läßt sich weder das Organische noch Ethische begreifen. Durch ihn empfängt daher das Seyende eine Vertiefung, wie sie aus der bloßen Bewegung nicht verständlich ist. Wir haben somit hier ein neues Princip. Indeß schließt sich dieß neue nicht äußerlich an das vorhergehende der Bewegung an; denn diese bildet in der Zweckthätigkeit die allgemeinste Grundlage. Auch der Zweck

nämlich ist Bewegung sofern er die Kräfte sammelt und ihnen eine höhere Einheit giebt; als diese sammelnde richtende Thätigkeit ist er selbst Bewegung und im Realen stets auf diese bezogen. Von der Bewegung im Allgemeinen unterscheidet er sich nur dadurch, daß in ihm das Ideale über das Reale übergreift und die blinde Kraft im Dienste eines Gedankens steht. Aus Bewegung und Zweck werden sodann Kategorieen entwickelt, die wie jene sub- und objective Bedeutung zugleich haben. Dieß der principielle Zusammenhang der logischen Untersuchungen im Ueberblick. Um diesen principiellen Zusammenhang dreht sich denn auch die Kritik Kuno Fischers, deren Windungen wir nun bis in die einzelste Nuance nachgehen wollen. Wir thun dieß damit uns Fischer mit jeder seiner Behauptungen Rede stehe. Was nun auch bei dieser Art, der Kritik Fischers nachzugehen, unsere Untersuchung an Glätte und Geschmeidigkeit einbüßen sollte, das dürfte sie dafür an Bestimmtheit und zwingender Kraft wiederum reichlich gewinnen. Ueberdieß darf seit Kant in metaphysischen Untersuchungen keine Rhetorik mehr mitspielen. —

Der erste Einwurf nun richtet sich gegen die Fassung des Princips, das den logischen Untersuchungen zu Grunde liegt. Die Einheit dieses Princips wird von Fischer angefochten. Dabei führt er S. 166 seiner Wissenschaftslehre Folgendes vor: „Vermöge der Bewegung sollen Denken und Seyn übereinstimmen. Vermöge der Bewegung sollen Denken und Seyn vermittelt werden. Die Bewegung hat diese doppelte Aufgabe und Function." Schon diese Fassung Kuno Fischers, die sich auf die mehr formale Seite des Princips bezieht, ist unrichtig. Was Trendelenburg in erster Linie aufführt, dem weist Fischer die zweite Stelle zu. Obenan steht nämlich die Vermittlung von Denken und Seyn durch die Bewegung. Erst aus dieser Vermittlung ergiebt sich der Nachweis, ob Denken und Seyn eine Einigung eingehen und übereinstimmen können. Daher heben die logischen Untersuchungen mit der Frage an: Wie bringt das Denken in das Seyn ein und wie kann dieses in jenes aufgenommen wer-

den; wie ist eine Vermittlung zwischen Subject und Object möglich und wie kann das Denken in diesem Acte die Sache nachbilden? Vermöge dieser Frage wird alsdann ein den Gegensätzen von Denken und Seyn Gemeinsames und dadurch relativ Identisches gefordert. Denn nur gestützt auf ein solches, vermag das Denken in das Seyn vordringend, dasselbe sich zu erschließen und zugleich ein Bewußtseyn seiner Einstimmung mit dem Seyn zu gewinnen. Kurz der Vermittlung also entspringt die Uebereinstimmung als das Secundäre.

Ebenso unrichtig ist es, wenn Fischer sagt: „daß ohne dieß Gemeinsame weder das Denken noch das Seyn statt finden könne.“ Vielmehr behaupten die logischen Untersuchungen lediglich dieß: daß ohne ein solches Gemeinsames keine Vermittlung von Denken und Seyn und dadurch kein Erkennen stattfinden könne. Es handelt sich also zunächst nur um die Vermittlung von Denken und Seyn, deren Gegensatz deßhalb vorausgesetzt wird, weil nur so das Erkenntnißproblem: „Wie ist Erkennen möglich,“ Sinn und Bedeutung empfängt. Die Existenz von Denken und Seyn ist dagegen an dieses Gemeinsame weiter nicht gebunden.

Vermöge dieser doppelten Function der Bewegung, nämlich Denken und Seyn zu vermitteln und in ihrer Uebereinstimmung darzuthun, müsse sodann, behauptet Fischer, unterschieden werden: „1) Bewegung innerhalb des Denkens, 2) Bewegung innerhalb des Seyns, 3) vermittelnde Bewegung: a) als Uebergang vom Seyn zum Denken, b) als Uebergang vom Denken zum Seyn. So spaltet sich das Princip der Bewegung in diese 4 Arten: 1) die erzeugende Bewegung im Denken, 2) die erzeugende Bewegung im Seyn, 3) die nachbildende Bewegung, welche das Seyn in das Denken einführt, 4) die vorbildende Bewegung, welche das Denken in das Seyn einführt.“ „Wenn, fährt F. fort, in diesen verschiedenen Formen die Bewegung nicht ein und dasselbe Princip sey: so fehle dem Principe die Einheit, so haben wir als Princip nicht ein und denselben Begriff, sondern verschiedene Begriffe unter einem und

demselben Wort." Und am Schlusse seiner Kritik S. 181 wird behauptet: „es sey das Bewegungsprincip nicht einmüthig; denn es zerfalle in so viele Arten, die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus einer Quelle entspringen." —

Was nun diesen letzten Einwurf anlangt, der gegen die Einmüthigkeit der Bewegung gerichtet ist: so läßt sich derselbe nur beantworten, wenn die Frage über die Ursprünglichkeit der Bewegung gelöst ist. Das Ursprüngliche nämlich ist im Gegensatz zum Abgeleiteten und Zusammengesetzten ein Einfaches und dadurch Einheitliches, das jeder Zerlegung widersteht. Wir gehen daher gleich zu Einwurf Nr. 2 über, der da lautet S. 167: „die Bewegung im Seyn fordert ein Substrat, etwas, das sich bewegt. Dieses Substrat ist die Materie, von der eingeräumt wird, daß sie sich nicht ohne Rest in die reine Bewegung auflösen lasse, darum als empirisches Factum gelten müsse. Die Bewegung im Seyn ist materielle Bewegung. Sie ist an ihr Substrat gebunden, durch dasselbe bedingt, also nicht schlechthin ursprünglich."

Wie verhält sich also die Bewegung zur Materie? das ist die Grundfrage im vorliegenden Einwurf. Geht für unsere Erkenntniß die Materie in der Bewegung auf, oder inwiefern ist sie dieser gegenüber ein Fürsichseyendes? Um einen Einblick in das Verhältniß zwischen Bewegung und Materie zu thun, muß man vom Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe ausgehen; denn es ist klar, daß die Materie der Bewegung gegenüber die Stelle der Ruhe einnimmt. Nun ist aber alle Ruhe nur aus der Bewegung zu erklären; denn in ihr halten sich verschiedene Bewegungen das Gleichgewicht, Ruhe ist somit das Product der Bewegung. Eben so läßt sich die Materie, die scheinbar träge ist, nur durch die Bewegung erklären. Den Beweis dafür liefern vor Allem die Naturwissenschaften; sie zeigen, daß so weit die Materie genetisch sich erklären läßt, dieselbe in die Bewegung zurückgeht. Druck, Stoß, Schall, Wärme, Licht, Electricität, Galvanismus und Magnetismus ergeben sich als

Modificationen der Einen Bewegung, haben somit in der Bewegung ihr höheres Allgemeines. Damit stimmt auch der berühmte englische Physiker Tyndall überein, sofern er die Wärme als eine „Art der Bewegung" faßt. (Vgl. J. Tyndall, die Wärme betrachtet als eine Art der Bewegung. Autorisirte deutsche Ausgabe, herausg. durch H. Helmholtz u. G. Wiedemann nach der zweiten Auflage des Originals. Braunschweig, 1867. Vieweg & Sohn.) —

Weil nun alle Kräfte, welche die Materie in sich schließt — und nur in der Kraft wird sie offenbar und hat sie ihr Daseyn — in die Bewegung als ihre allgemeinste Grundlage zurückgehen: so ergiebt sich gerade daraus die Ursprünglichkeit der Bewegung und dadurch ihre Unableitbarkeit. Demnach ist nicht die Bewegung an die Materie als an ihr Substrat gebunden; vielmehr ist umgekehrt diese, soweit sie sich real zu äußern vermag und logisch erkennbar ist, von der Bewegung abhängig und bedingt. Wenn also auch die Materie von den logischen Untersuchungen als ein Substrat bestimmt wird, das nicht ohne Rest in die Bewegung sich auflösen lasse: so ist damit doch wahrlich nicht gesagt, daß die Bewegung nur durch dieses Substrat möglich werde. Nur dieß ist ausgedrückt, daß das Letzte in der Materie die Bewegung selbst sey und daß soweit wir die Materie zergliedern können, die Bewegung als das letzte erklärende Princip in ihr sich aufzeigen lasse. Höchstens könnte man daher an Trendelenburg die Ausdrucksweise aber niemals den Sinn derselben anfechten. Es handelt sich nämlich darum zu zeigen, was in der Erklärung der Materie das für unsere Anschauung Letzte oder in Bezug auf die Materie Erste sey. Dieß Letzte muß alsdann ihr schöpferisches Princip ihr erzeugender Grund seyn.

Will man überhaupt die durch Kant eingeführte dynamische Ansicht der Materie consequent vollziehen: so muß man für unsere menschliche Anschauung — und nur um diese kann es sich handeln in der Wissenschaft — die Materie auf die Bewegung zurückführen; denn jede andere Erklärung der Materie

läuft schließlich doch in die Bewegung zurück. Nimmt man nämlich Anziehung und Abstoßung als die Grundkräfte der Materie an: so haben wir darin wiederum die ursprüngliche Bewegung nur in entgegengesetzter Richtung. Läßt man dann diese entgegengesetzten Kräfte wiederum von Atomen getragen seyn: so ist einerseits die Erklärung der Materie vorweggenommen; andererseits ist, wenn man das Atom analysirt, die Bewegung doch wiederum mitten darin. Das materielle Atom nämlich hat Ausdehnung, die wie jede Ausdehnung aus der Bewegung stammt. Sodann muß das Atom selbst als in sich zusammengehalten und unterschieden gedacht werden, was sowohl eine zusammenfassende als abstoßende Kraft voraussetzt. Die Grundkräfte der Materie also, Attraction und Repulsion, welche die Eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung repräsentiren, sind den Atomen immanent. Wollte man etwa die Atome als schlechthin starr denken und der Bewegung untheilhaft, so erzeugten sie zwar, durch eine äußerliche Bewegung aneinandergefügt, ein Ganzes, aber dieses wäre durch keine von innen bindende Kraft zusammengehalten, mithin kein Ganzes im strengen Sinn; denn dieses haben wir nur da, wo Glieder und Eigenschaften wechselsweise ineinandergreifen und sich gegenseitig durchdringen. Also nur die dynamische Ansicht vermag ein Ganzes zu erklären, das ohne wechselseitigen Einfluß der Theile nicht kann gedacht werden. Selbst das Starre in seinen Ursprung verfolgt, weist wie alle Ruhe in die Bewegung zurück; denn das Starre entsteht nur so, daß einer abstoßenden Kraft eine anziehende entgegenwirkt. Im Starren halten sich Repulsion und Attraktion schlechthin das Gleichgewicht.

Wenn man also das Atom untersucht: so wird man immer wieder auf die Bewegung zurückgewiesen; denn die geringste Ausdehnung der Atome weist, wie alles Räumliche, auf die erzeugende Bewegung zurück. Ebenso werden wir auf die Bewegung angewiesen sobald die Atome ein wirkliches Continuum, ein Ganzes im wahren Sinne bilden sollen. Ohne eine durchdringende, die Atome in Wechselwirkung setzende Kraft ist das

Ganze gar nicht denkbar. Es ist also klar, daß weder Raum noch Materie vor der Bewegung, sondern nur durch die Bewegung können gedacht werden. —

Es bedarf daher die Bewegung nicht der Materie als eines Substrates; denn sie ergiebt sich in jeder Zergliederung der Materie als das Letzte, Ursprünglichste, und nur als solches kann sie die Vermittlung zunächst von Seiten des Seyns übernehmen. Das Ursprüngliche, welches allein vermitteln kann, darf nun aber nicht so gefaßt werden als ob es mit dem Nichts identisch wäre; denn dieß hieße aus dem Nichts ein Etwas erzeugen, was gegen den Grundsatz der Causalität verstößt. Ueberdieß kann das Nichts gar nicht gedacht werden; denn im selbigen Momente da es gedacht, wird es in ein Etwas umgesetzt. Mann sieht also, daß der Geist selbst im Nichts sich des Etwas nicht entschlagen kann. Wollte man also behaupten, man müsse im Erkenntnißproceß dermaßen auf das Letzte zurückgehen, daß man das Ursprüngliche dem Nichts gleich setze, so hieße dieß soviel als man müsse vom Denken abstrahiren, denn Denken ohne Seyn ist nicht möglich; selbst wenn das Denken sich selber denken und erkennen will, muß es sich alsbald als ein Seyn sich gegenüberstellen. Wollte man also das Ursprüngliche in dem Sinne fassen, daß es dem Nichts gleich käme, dann allerdings wäre auch die Bewegung nicht ursprünglich. Allein die Abstraction kann hinsichtlich des Ursprünglichen von unserm Geiste nur bis dahin getrieben werden, wo Thätigkeit und Seyn in letzter Linie als eine Einheit erscheinen. Eine solche Einheit von Thätigkeit und Seyn haben wir aber gerade bei der Materie. Denn diese ist nicht todt und schlechthin ruhend, sondern durchaus belebt; daher es solche gab, welche die Materie selbst als ein Product des Idealen zu fassen geneigt waren.

Unsere Behauptung nun ist diese: die Materie an sich wird uns nur offenbar durch die Bewegung, was sie jenseits der Bewegung ist, können wir nicht wissen; denn nur in ihren Kräften, also nur in ihren Bewegungen lernen wir die Materie kennen. Alles Seyn erschließt sich uns nur in Thätigkeiten;

alles Ruhende wird uns nur offenbar indem es auf die Bewegung zurückgeführt wird, aus der es geworden ist. Dabei kann natürlich die Beweisführung hinsichtlich der Materie nur eine indirecte seyn, eben weil es sich um das Ursprüngliche handelt. Es kann also stets nur ein Rückschluß von den gegebenen Thatsachen aus statt haben. Die Materie ist ein in der Anschauung und Erfahrung Gegebenes. Nur durch Zergliederung, also indirect, indem wir die einzelnen Kräfte derselben untersuchen, können wir die elementarste in ihr entdecken. Diese ist alsdann, wenn wir uns in den Anfang der Materie hinein versetzen und sie vorwärts aus ihr werden lassen, für unsere Anschauung der erzeugende Grund der Materie. Diese letzte fundamentalste Kraft und zugleich der erzeugende Grund der Materie ist nun eben die Bewegung, eine metaphysische Einsicht die durchweg von der Physik bestätigt wird. —

S. 167 führt Kuno Fischer seine Einwürfe in folgender Weise weiter: „Die Bewegung im Denken ist constructive Bewegung, d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung, sondern das Bild der räumlichen Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1) das Urbild nicht vollständig getroffen; denn es fehlt die Materie, so ist 2) die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, also nicht ursprünglich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Seyn fraglich; denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Proceß sind keineswegs identisch.“ —

Was nun den ersten unter diesen Einwürfen anlangt: so ist er ganz unhaltbar. Wäre nämlich Fischers Behauptung richtig: so gäbe es überhaupt kein Erkennen, selbst nicht einmal in der Form der Sinneswahrnehmung wäre es möglich; die Sinne nämlich lösen die Gestalt vom Körper ab, ohne dessen Materie mit aufzunehmen; ihr Bild ist die Form, die sie vom Körper abheben, ein Nachbild der von der materiellen Bewe-

gung erzeugten Form, ohne die Materie. Nach Fischer dagegen müßte das aus dem Geiste mittelst der Gestalt-entwerfenden Bewegung der Phantasie erzeugte Bild selber materiell seyn, falls die Identität stricte durchgeführt werden sollte. In diesem Sinne aber darf die Identität nie und nimmer gefaßt werden; denn das Denken als solches ist immateriell, insofern muß den Denkakten und dem daraus entspringenden Wissen die Gleichheit mit den Dingen und deren Verhältnissen die sie bezeichnen sollen abgesprochen werden. Insofern sind Begriffe und Urtheile nur Zeichen für materielle Dinge und deren Verhältnisse. Nach Fischers Behauptung würden überhaupt Denken und Erkennen niemals die Dinge treffen; denn allem Erkennen fehlt die Materie. Daß nun aber das Denken mit dem Seyn sich dennoch in Uebereinstimmung zu setzen vermag und das Erkennen in seiner Gedankenwelt den Dingen entspricht, dieß bezeugt sowohl das Factum der Wissenschaften, wie die Anwendung derselben auf die materielle Welt. Die Wissenschaft vermöchte die materielle Welt nicht zu bewältigen und in den Dienst des Menschen zu ziehen, könnte das Denken mit dem Seyn sich nicht in Uebereinstimmung setzen; ohne eine solche Uebereinstimmung wäre auch alle praktische Wahrheit unserer Begriffe absolut unmöglich, gäbe es gar keine Norm für die Regelung unserer Handlungen. —

Der zweite Einwurf lautet dann folgendermaßen: „Ist das im Denken entworfene Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung: so ist die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, also nicht ursprünglich."

Bei diesem Einwurf fragt es sich vor Allem: wann ist die Bewegung abhängig und wann ursprünglich? Antwort. Der Geist sofern er receptiv ist, ist stets von etwas außer ihm abhängig, also auch da wo er die empirisch gegebene Bewegung aufzufassen hat. Allein nun fragt es sich weiter. Wie ergreift denn der Geist die äußere Bewegung? Zeigt sich nicht gerade hier seine Ursprünglichkeit und Spontaneität? Gewiß. Der bloße Eindruck nämlich würde das Bild niemals vollenden

und noch weniger würde es durch ihn allein dem Geiste angeeignet. Dieß Alles setzt vielmehr die Spontaneität des Geistes voraus. Um also auch hier die Ursprünglichkeit der Bewegung im Geiste zu ermitteln, muß man nicht bloß das Nachbild, sondern vor Allem den spontanen Entwurf in diesem Nachbild betrachten. Die Unabhängigkeit des Denkens zeigt sich eben im Entwurf des Gegenstandes. Es ist also das Denken in der Auffassung des empirischen Gegenstandes bedingt und nicht bedingt. Es ist bedingt sofern der äußere Gegenstand durch seine Eindrücke das Material zum Bilde bietet; aber unbedingt sofern es dieses Material zum Ganzen zusammenfaßt. Daß übrigens der Geist im Erkennen nicht bloß gradweise, sondern auch absolut spontan ist, dieß beweist der Ursprung des Mathematischen; denn die Vorstellungen sind so wie sie von Außen stammen, nie und nimmer Objecte der Geometrie; denn nirgends findet sich in der Erfahrung das was sie gebraucht. Nirgends selbst im Krystalle nicht, ist die gerade Linie schlechthin vollzogen; vielmehr ist es die apriorische That des Geistes, diese Intention der Natur zu ergänzen und das empirisch Unvollkommene zu vollenden.

Das dritte Glied des Einwurfs lautet: „Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf: so ist die Uebereinstimmung mit der realen Bewegung im Seyn fraglich; denn die Bewegung als Beschauung und die Bewegung als materieller Proceß sind keineswegs identisch."

Auch dieser Zweifel, den wir theilweise schon oben widerlegt haben, wird beseitigt durch die Thatsache der Mathematik. Diese in ihrem Ursprung eine apriorische Wissenschaft erklärt die empirischen physikalisch-chemischen Erscheinungen. Das mathematische Bild, einer Ellipse z. B. mit seiner Gesetzmäßigkeit, ist ein von der Außenwelt unabhängiger Entwurf, aber dennoch entspricht es der realen Bewegung im Seyn. Beweis dafür ist die Astronomie. In ihr vollzieht sich real, was in der Mathematik ideal entworfen wird; die materielle Bewegung, die am Himmel sich vollzieht, wird begriffen aus den Idealen der

Mathematik. Wenn es somit Thatsache ist, daß wir durch die mathematische Bewegung in unserem Geist die physische in der Erfahrung begreifen: so kann dieses Verständniß nur auf einer Identität zwischen der mathematischen Bewegung in unserem Geist und der physischen in der Natur beruhen. Der Erkenntnißact wie die Astronomie ihn verbürgt, treibt uns indirect zu diesem Rückschluß. Die mathematische Bewegung, weil apriorischen Ursprungs, kann nie das Nachbild der materiell physischen Bewegung seyn; aber dennoch entspricht in der angeführten Wissenschaft die apriorische Thätigkeit des Verstandes der Bewegung im Raume. Das apriorische Bild congruirt mit der Bewegung, welche die Gestirne im physischen Raume beschreiben. Wenn also auch die mathematisch apriorische Bewegung der Bewegung im Raume entspricht: so ist sie deßhalb doch kein Abbild derselben; denn wäre sie dieß, so wäre sie von der Erfahrung bedingt und es büßte die Mathematik ihren apriorischen Ursprung ein. Aus der Congruenz der mathematisch-apriorischen Bewegung mit der Bewegung im Raume folgt noch keineswegs die Ableitung der ersteren von der letztern und der Schluß, daß die geistige Bewegung, weil sie der realen entspricht, ein Abbild der letzteren seyn müsse, ist durchaus nicht gerechtfertigt. Wäre er wahr: so müßte man mit demselbigen Rechte dem Geiste alle Spontaneität absprechen, d. h. dem Materialismus verfallen.

Was nun näher diese Congruenz anlangt: so ist sie nicht so zu verstehen, daß ein Punkt im idealen, apriorisch-mathematischen Bilde den entsprechenden Punkt der physischen Bewegung äußerlich decke — eine solche äußerliche Deckung ist vermöge der Immaterialität des Geistes unmöglich — wohl aber ist es ein Gegenbild der physischen Bewegung, ein Gegenbild das der äußeren Bewegung entspricht; ohne ein solches Gegenbild käme uns die äußere Bewegung niemals zum Bewußtseyn und bliebe uns das natürliche Seyn absolut unerschließbar. Wollte man nun erwidern: weil der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt in der Natur nicht äu-

ßerlich deckt, so ist kein Wissen möglich: so müßte man, wenn man die Identität von Denken und Seyn in dieser Weise faßte, das Wissen überhaupt läugnen; denn das Denken als nicht materiell und nicht ausgedehnt, vermag nirgends das Seyn in dieser äußerlichen Weise zu decken. Das Raumbild im Bewußtseyn ist nicht in dem Sinne dem Raum der äußeren Objecte entsprechend, daß es denselben äußerlich deckte, sondern nur als Gegenbild stimmt es mit ihm überein. Was aber im Raum als solchem Gegenbilde entworfen wird, das bringt uns die Bewegung und Formen in der Natur zum Bewußtseyn, und die Gesetzmäßigkeit in der physischen Bewegung wird uns nur klar aus der Gesetzmäßigkeit des Ideal-mathematischen. — Die Gedanken als Geistesproducte können nichts Räumliches im physischen Sinne seyn; aber dennoch sind sie getragen von der Anschauung des Raumes; selbst die abstractesten unter ihnen sind vom Gegenbild der räumlichen Bewegung durchzogen; daher bildet die Anschauung der räumlichen Bewegung das Grundvehikel der Denkthätigkeit, ohne welches diese gar nicht in das Seyn einzudringen und dasselbe in sich aufzunehmen vermöchte. In diesem Sinne ist die Verwandtschaft zwischen der Bewegung in unserem Denken und der Bewegung im Seyn zu fassen, kann von einer Vermittelung dieses Gegensatzes durch die Bewegung gesprochen werden. — Die geistige Bewegung nun nennen wir im Gegensatz zur materiellen, wie sie im physischen Raume auftritt, die constructive, worunter die vom Geist mit Bewußtseyn vollzogene Bewegung zu verstehen ist. Nur durch sie erfassen wir die physische Bewegung, die Thätigkeit im Realen. Die Gesetze dieser bewußten Thätigkeit, die wir im Denken haben, können wir finden, eben weil sie bewußt ist, und mittelst dieser ihrer Gesetze können wir wiederum in die Gesetze des Seyns vordringen. Wäre aber diese Thätigkeit im Menschen nicht bewußt, sondern blind wie im Seyn: so käme niemals Erkenntniß zu Stande; denn das Blinde kann sich gegenseitig nie erkennen. —

„Wer macht nun aber die Construction? hält uns Fischer

S. 167 entgegen, wer macht die Anschauung? Offenbar das Denken; da erst im Denken und vermöge des Denkens die Anschauung entsteht." Gewiß macht das Denken die Anschauung, aber wodurch? Offenbar durch die gestalt-entwerfende Bewegung; nur durch diese entsteht das Bild, von dem die Anschauung unabtrennbar ist. Nimmt man aus der Anschauung das Bild weg, welches aus der gestaltentwerfenden Bewegung der Phantasie sich absetzt: so beraubt man sie aller Bestimmtheit. Diese constructive Bewegung nun aber, aus der die Anschauung sich absetzt, ist so ursprünglich mit dem Denken verflochten, daß ohne dieselbe das Denken selbst keinen Act vollziehen könnte. Im wirklichen lebendigen Denken giebt es daher kein Prius und Posterius zwischen dieser constructiven Bewegung und dem Denkakte. Will man eine Scheidung vornehmen und das Eine als Grund, das Andere als Folge fassen, so ist dieß nur begrifflich möglich. In Wirklichkeit aber verhält es sich nicht so, daß erst das Denken wäre in seinen verschiedenen verbindenden und trennenden Acten und daraus hinterher dann die Anschauung entspränge; vielmehr ist die Anschauung und dadurch die constructive Bewegung mit dem Denken **unmittelbar** gegeben.

Weil so das Denken in Wirklichkeit keinen Schritt thut ohne diese constructive Bewegung, aus der die Anschauung stammt: so kann, weil beide zumal sind, nicht gesagt werden, daß die Anschauung erst durch das Denken erzeugt werde. Dieß, daß die Anschauung erst durch das Denken erzeugt werde, hat nur dann einen Sinn, wenn man die Anschauung empirisch fassend, durch ein äußeres Object bedingt seyn läßt, also im receptiven Verhalten des Geistes. Da wird alsdann die Anschauung durch das Denken erzeugt, sofern der letzte Grund der Anschauung, wie sie durch die Sinne gewonnen wird, ein intelligibler ist und in ihm die apriorische Thätigkeit des Geistes sich offenbart. Der Entwurf des geometrischen Bildes nämlich in der Sinneswahrnehmung stammt aus dem Geiste selber. Aber auch in diesem Entwurfe, der sich durch die ganze Sinneswahrnehmung hindurch nachweisen läßt, verhält es sich nicht so,

daß erst das Denken wäre und dann das geometrische Bild und dadurch das apriorische Moment in der sinnlichen Anschauung, sondern beide sind uno actu. Wenn wir also auch hier das Denken analysiren: so finden wir, daß es keinen Schritt vorwärts thut, ohne die constructive Bewegung die in ihm thätig ist. Diese ist mit jenem so unmittelbar verknüpft, daß wir ohne sie vom Denken keine Kunde hätten; ohne sie bliebe das Denken ein unbekanntes X, ja mehr noch als dieß, ein caput mortuum, das sich weder regen noch rühren könnte. —

Dabei ist nun aber klar, daß uns das Denken keineswegs in der Bewegung aufgeht, wir definiren nicht Denken = Bewegung; vielmehr ist die Anschauung der Bewegung und die daraus fließende des Raumes und der Zeit lediglich die elementarste, von der alle Denkakte durchzogen sind. Um die Ermittlung des Elementarsten aber handelt es sich; denn in ihm nur haben wir das allgemeinste Princip, das als solches den letzten Gegensatz, den von Denken und Seyn zu vermitteln vermag. Die Fassung der Bewegung im Denken correspondirt somit ganz der Fassung derselben im äußeren Seyn. Auch dieses ist nicht bloß Bewegung; vielmehr ist diese auch in ihm nur die elementarste Thätigkeit, die als solche die Grundlage aller übrigen Thätigkeiten des Seyns bildet und dadurch unter ihnen die Vermittelung zu vollziehen im Stande ist. Es wäre also eine durchaus irrthümliche Fassung, wollte man sagen: Denken und Seyn sind beide gleich Bewegung; wir behaupten nur, im Denken wie im Seyn bilde die Bewegung die letzte und ursprünglichste aller Thätigkeiten.

Aus dem Entwickelten ergiebt sich dann auch das Unzureichende des folgenden Einwurfs: „Die Bewegung, sagt K. Fischer, im Denken ist ohne das Subject ebensowenig möglich als die Bewegung im Seyn ohne das Substrat." Wir sahen oben wie es sich mit diesem Substrate verhält. Wir setzten ein Etwas um die Bewegung möglich zu machen, und indem wir setzten, war schon die Bewegung thätig. Das Etwas selbst

war nicht denkbar ohne die räumliche Ausdehnung, die aber ihrerseits nur an der erzeugenden Bewegung verständlich wird.

Ganz gleich verhält es sich nun auch hier. Wir setzen ein Subject voraus um die constructive Bewegung im Denken möglich zu machen; aber ist denn der Begriff des Subjects selber vollziehbar ohne diese constructive Bewegung?

Keineswegs. Den Begriff des Subjects gewinne ich nur gegenüber dem Object. Die Setzung dieses Gegensatzes ist schon ein Act der gestaltentwerfenden Bewegung; also ruht auch das Subject, das nur durch die Setzung dieses Gegensatzes zu Stande kommt, ebenfalls auf der constructiven Bewegung. Ohne diese könnte das Denken sich weder einem Objecte noch sich selber sich gegenüberstellen, ohne sie käme es im Denken überhaupt zu keiner Differenz und Gliederung und somit zu keinem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. So wenig also das Substrat im realen Seyn ohne Bewegung kann entworfen und vorgestellt werden, ebensowenig kann das Subject in seinem Ursprung ohne die gestaltentwerfende Bewegung des Denkens verstanden werden. Der höchste Grad der Reciprocität findet sich hier. Die Thätigkeit der constructiven Bewegung im Denken ist bedingt durch das Subject, aber auch umgekehrt ist der Begriff des Subjects bedingt durch die gestaltentwerfende Bewegung und die aus ihr stammende Anschauung. —

Wir fassen sodann das Ich als das zusammenhaltende Centrum der Wirkungen die von ihm ausgehen, wie der Eindrücke die in dasselbe eintreten; wir fassen es somit als ein Ganzes in der Zeit und als ein mit sich Identisches im Flusse der Vorstellungen, somit als ein Stätiges. Alle diese Begriffe nun, Ganzes, Identisches, Stätiges, gehen in der Bewegung nicht auf, sondern haben zugleich das Denken zur Quelle. Allein dieses gewinnt die fraglichen Begriffe doch nur mit Hülfe der aus der Bewegung stammenden Anschauung; denn Bewegung und Zusammenfassung, ohne welche jene Begriffe und dadurch das Ich nicht denkbar, sind ohne die Anschauung der Bewegung nicht vollziehbar. — Ebenso ist die Kraft der Selbst-

unterscheidung die uns im Ich entgegentritt ein Denkact, somit keine bloße Bewegung, die in blinder Weise bald abstoßend bald anziehend wirkte; aber dennoch bliebe sie rein unverständlich ohne das Gegenbild der räumlichen Bewegung. —

K. Fischer fährt dann in folgender Weise fort S. 168: „Die Thätigkeit der constructiven Bewegung, d. h. der Anschauung ist bedingt durch das denkende Subject. Also ist die Anschauung als solche nicht ursprünglich. Also ist das Denken von der Anschauung so wenig abhängig, daß vielmehr die Anschauung erst durch das Denken erzeugt wird. Also muß zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anschauung hervorgeht. Jenes ist erzeugend, dieses discursiv. Bei Trendelenburg giebt es ein ursprüngliches die Anschauung erzeugendes Denken. Was ist diese ursprüngliche, erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denkthätigkeit anderes als reines Denken? Gleichviel zunächst ob das Denken Begriffe oder Anschauungen, Anschauungen von den Begriffen oder Begriffe von den Anschauungen erzeugt: sobald diese Erzeugung unabhängig von aller Erfahrung, von allen durch Erfahrung gegebenen Daten stattfindet, haben wir reines (lediglich aus seiner eigenen Quelle schöpfendes) Denken." —

Diese Fassung des reinen Denkens wie wir sie bei K. Fischer finden, ist wiederum durchaus unhaltbar. Zunächst giebt es gar kein Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht. Dieß haben wir schon oben dargethan. Denken und Anschauung in jenem apriorischen und ursprünglichen Sinne fallen nicht auseinander, sondern sind so unabtrennbar eins, daß man sie nur begrifflich auseinander halten kann. Wenn sodann dieses ursprüngliche die Anschauung erzeugende Denken reines Denken seyn soll: so faßt Fischer hier das reine Denken falsch und jedenfalls ganz anders als Hegel es gefaßt hat. Das reine Denken nämlich und zwar wie es auch bei Hegel auftritt, bildet vor Allem den Gegensatz zu dem mit Bildern aus der Er-

fahrung erfüllten; es bildet somit einen Gegensatz wie das Apriori zum Aposteriori, das Spontane zum Receptiven. Nach Hegel selbst soll sodann das reine Denken so abstract und bildlos seyn, daß es selbst des geometrischen Bildes sich entschlagen könne. Gegen das reine Denken in diesem Sinne nun sind Trendelenburgs Angriffe gerichtet, und kein Unbefangener wird ihm hierin den Sieg streitig machen wollen. Das Denken ist rein im Sinne Hegels sofern es keine Anschauung, weder eine apriorische noch eine aposteriorische in sich trägt, sondern völlig bildlos sich selbst erfaßt und ohne irgend welche Anschauung die Begriffswelt aus sich entnimmt. —

Durch die logischen Untersuchungen wird dann zugleich im Kampfe mit der Hegelschen Logik die Grenze des Apriorismus bestimmt, sofern sie nämlich zeigen, wie wenig die bloß logischen Mittel, ohne sich zugleich auf Anschauungen zu stützen, zur Genesis des Begriffs ausreichen. Namentlich haben sie zur Evidenz dargethan, wie der Gegensatz der durch die logische Negation bei Hegel sollte gewonnen werden, ohne Anschauung und Erfahrung nicht zu ermitteln sey. Durch diesen Nachweis bricht der reine Apriorismus Hegel's, der im reinen Denken seine principielle Grundlage hat, rettungslos zusammen. Dieß reine Denken Hegel's ist nun ein völlig bildlos sich bethätigendes, daher werden ihm auch die Raumanschauungen der Geometrie völlig abgesprochen. Es ist also ein Abweichen vom Standpunkte Hegels, wenn man ein solches Denken, das Anschauungen zu erzeugen vermag, noch als reines Denken bezeichnen will. — Aber auch abgesehen von dieser historischen Beziehung steht das reine Denken immer im Gegensatz zum Denken wie es auf die Anschauung sich stützt, — stamme nun diese Anschauung von außen oder von innen, sey sie apriorischen oder empirischen Ursprungs. —

Dieses reine Denken ist nun allerdings bei Hegel nicht absolut neu und autochthonisch, sondern es hat seine Vorläufer in der Geschichte; wir finden Ansätze dazu sowohl in der antiken wie in der modernen Philosophie, aber nirgends wird es

so scharf gefaßt und consequent durchgeführt wie bei Hegel. So behauptet z. B. noch Aristoteles, in dessen νοῦς ποιητικὸς uns das reine Denken im Alterthum am schärfsten ausgeprägt entgegentritt: es sey das menschliche Denken stets an ein Denkbild gebunden, de anima III, 8. Das reine Denken im Sinne Hegels kann er höchstens dem von aller Materie freien göttlichen νοῦς zuschreiben. Im Verhältnisse der beiden νοῦς nämlich, des leidenden und thätigen, liegt doch der stete Bezug des einen auf den andern andern ausgedrückt; denn im Menschen ist der thätige νοῦς stets auf den leidenden bezogen, wie die Energie auf die δύναμις. Dadurch wird dann die strenge Theilung des reinen Denkens, wie wir es im thätigen νοῦς haben, vom Phantasiebilde, welches als höchste Blüthe des leidenden Verstandes bezeichnet wird, wiederum aufgehoben. — Bei Kant haben wir das reine Denken in den Kategorieen; allein diese bildlosen Verstandesbegriffe bedürfen, um auf die Erscheinungswelt applicirt werden zu können, dennoch wiederum der transscendentalen Zeitbestimmung und deren Schematismus, also der Anschauung. Das reine Denken vermag auch bei Kant, ohne auf die Anschauung sich zu stützen, kein Wissen zu erzeugen. — Nur durch diesen Schematismus nämlich und die in ihm enthaltene Anschauung kann das sogenannte reine Denken, wie es uns in den Kategorieen Kants entgegentritt, an die Dinge anknüpfen und sie ins Wissen erheben. — Ueberdieß ist Kants ganze Theorie von Raum und Zeit gegen das reine Denken gerichtet; denn alles was wir erkennen — und unser Erkennen ist nach Kant lediglich auf die Erscheinungswelt angewiesen — muß durch diese subjectiven Formen des Raumes und der Zeit hindurch. Diese reinen Anschauungen, Raum und Zeit, bilden daher die Grund- und Ecksteine im Bau der Erkenntniß und es waren unverständige Bauleute, welche dieselben verwarfen. —

Die logischen Untersuchungen haben mit Recht an diese große Errungenschaft Kants angeknüpft, während Hegel sie ganz aufgab. Hegel will nämlich ein reines Denken, das ohne

irgend welche Anschauung, weder räumliche noch zeitliche, vorschreiten soll; er will ein Denken, das seine Begriffe ohne ein Schema von innen und ohne einen Impuls von außen, rein aus sich selbst erzeugt. — Am nächsten steht ihm in dieser Beziehung Fichte. Hier ist das Ich allein Grund und Quelle jeder Vorstellung; es erzeugt somit auch das, was wir Gegenstand nennen und zwar nur durch und aus sich selbst. Daher dann die consequente Behauptung Fichtes: es sey das Ich reine Spontaneität in der Weise, daß selbst das außer dem Subject-angenommene Ding seine That ist. Fichtes Ansicht bildet daher den schroffsten Gegensatz zum Empirismus. Während nämlich dieser das Ich abhängig macht und in's Leiden hineinzieht, ist Fichtes Ich nur Thätigkeit, und weil über alles Leiden und jede Relativität erhaben ist es im höchsten Grade absolut, so absolut, daß es sein Gegentheil d. h. das Nichtich sich selbst entgegensetzt. Es ist das Ich so wenig von der Erfahrung bedingt, daß erst in Folge von diesem Entgegensetzen des Nichtichs Gegenstand und dingliche Vorstellung möglich werden. Erst im Nichtich, das durch das Ich gesetzt ist, haben wir die innere Möglichkeit dessen, was wir Erfahrungswelt nennen. Somit hat diese rein apriorischen Ursprung. Dadurch erhält Fichte den vollendetsten Apriorismus.

Dieselbe schlechthinnige Voraussetzungslosigkeit finden wir bei Hegel. Frei durch das Denken, welches rein heißt, da es alles was die Erfahrung bietet, von sich ausgestoßen hat, soll hier die Wissenschaft erzeugt werden. Das sogenannte reine Denken Hegels entspricht so dem reinen Ich Fichtes. Unabhängig von der Erfahrung entwickelt dieses was es in sich birgt, und indem dieß geschieht, legt es durch eigene Kraft das Wesen der Dinge dar. Mit der Selbstentwicklung des Ichs läuft parallel die Selbsterzeugung des Seyns; alles Objective verdankt der Selbstthat des Ichs seinen Ursprung. Von den Dingen unabhängig und von der Erfahrung nicht bestimmt, bestimmt sich bei Hegel das reine Denken selbst zum Seyn. Es wird so der höchste Grad des Schaffens im Erkennen erstiegen. Das reine

Ich wie das reine Denken ist nicht mehr bloß nachschaffend und nachdenkend, sondern es erreicht an Schöpferkraft die Höhe des göttlichen Denkens, ja ist mit diesem identisch. Auf der Höhe dieser Speculation schwindet der Unterschied, welcher das menschliche vom göttlichen Denken zu trennen scheint, ganz dahin. Das Denken des Philosophen ist das göttliche Denken selbst. Das reine Ich wie das reine Denken sind der schöpferische Grund der Welt, der in der Wissenschaftslehre und in der dialectischen Logik das höchste Selbstverständniß erreicht.

So liegt sowohl das reine Denken Hegels wie der damit verbundene Apriorismus schon bei Fichte vor. Hegel dagegen suchte die dialectische Methode (deren bereits Fichte sich bediente), die eigentlich Fichte erfand, weiter auszubilden. Gegen diese, wie gegen den damit verbundenen Apriorismus und gegen das Denken das absolut anschauungs- und bildlos sich fortbewegen soll, sind die logischen Untersuchungen gerichtet. Durch die Zertrümmerung beider hat dann die Philosophie eine mehr empirische Richtung eingeschlagen. Dadurch wurde wieder ein Anschluß der Philosophie an die übrigen Wissenschaften ermöglicht, während die Wissenschaftslehre Fichtes und die Logik Hegel's, principiell gefaßt, unverbunden mit den übrigen Wissenschaften ihren eigenen Weg gehen; denn vermöge ihres rein apriorischen Ursprungs können sie nicht an die empirischen Wissenschaften anknüpfen. —

Weil sodann das Denken die Anschauung in sich trägt, unabhängig und jenseits von ihr gar nicht vorkommt: so giebt es streng genommen gar kein Denken das aus der Anschauung hervorgeht. Daher ist der Einwurf K. Fischers S. 168 unhaltbar, wenn er sagt: „Also muß zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken aus welchem die Anschauung hervorgeht und dem Denken welches aus der Anschauung hervorgeht.“ Dieß nun, daß das Denken aus der Anschauung hervorgehe, hat nur insofern einen Sinn, als im gegebenen Object eine Sollicitation liegt zur Denkthätigkeit, und als die Gesetze die im Objecte liegen, vom

hinzutretenden Denken, aufgefaßt werden. Sofern jedoch auch die empirische Anschauung nur durch ein apriorisches Element gewonnen wird — denn die bloßen Eindrücke würden nie ein in sich abgeschlossenes und nothwendiges Ganzes bilden —: so ist sie selbst ein Product des Denkens. Daher ruht alles discursive Denken schließlich auf einem intuitiv erzeugenden. — S. 168 heißt es dann weiter: „Die Bewegung im Seyn ist bedingt durch die Materie, die Bewegung im Denken durch reines Denken. Also leuchtet ein, daß die Bewegung in beiden Gebieten 1) keineswegs dieselbe, 2) keineswegs ursprünglich ist. Hier finden wir die logischen Untersuchungen in einem doppelten Widerstreit mit sich selbst. Sie können nicht halten was sie principiell behaupten: die Ursprünglichkeit der Bewegung; und sie müssen gelten lassen was sie principiell verneinen: die Möglichkeit des reinen Denkens."

Inwiefern nun die Bewegung im Seyn durch die Materie bedingt sey, dieß haben wir oben nachgewiesen. Wir sahen daß in letzter Linie, bei der Zergliederung der Materie Seyn und Thätigkeit coincidirten. Der Begriff der Kraft, der nur in der Bewegung sich äußern kann, war von der Materie unabtrennbar. Wenn also die Materie, deren Wesen nur in der Kraft sich äußert, die Bewegung bedingt: so wird die Bewegung durch Bewegung bedingt — eine Consequenz aus der sich die Ursprünglichkeit der Bewegung mit Nothwendigkeit ergiebt. Es fällt also der erhobene Einwurf: „Es sey die Bewegung im Seyn nicht ursprünglich," dahin.

Dasselbe ergiebt sich wenn wir die Ursprünglichkeit der Bewegung im Denken untersuchen. „Die Bewegung im Denken, heißt es, sey bedingt durch reines Denken." Demnach hätten wir einen Gegensatz von reinem Denken und Bewegung. Es fragt sich nun, in welchem Verhältniß stehen die Glieder dieses Gegensatzes. Kann man reines Denken und Bewegung einander entgegensetzen, und wenn, wie ist dieses Entgegensetzen vollziehbar? Es fragt sich, was ist ein reines Denken ohne die Anschauung der räumlichen Bewegung? Antwort eine todte

Abstraction. Ohne die Anschauung ist es ebenso wenig erklärbar wie die Materie ohne die Bewegung es war. Das Gegenbild der räumlichen Bewegung bildet die Grundanschauung im Denken, die all seinen Acten Leben und Frische giebt. Sie ist ihm in demselben Grade immanent, wie es die physische Bewegung der Materie ist. Es ist also ungerechtfertigt, das Denken und die Anschauung der Bewegung einander entgegenstellen zu wollen, als ob sie nichts mit einander gemein hätten und nur von außen an einander herantraten. Das reine Denken ist nichts ohne diese Anschauung, selbst nicht einmal als Punkt ist es denkbar ohne daß es sich auf die räumliche Anschauung stützte. Wir nennen das Denken die intensivste Concentration des Geistes; aber es vollzieht diese Concentration nicht ohne das Gegenbild der räumlichen Bewegung. Der Begriff der Concentration wie der Intensität sind von dieser Anschauung durchwoben und nur an ihr verständlich.

Was sodann den Einwurf anlangt, daß die Bewegung in den beiden Gebieten keinesweges dieselbige sey, so haben wir darauf bereits oben geantwortet. Die Bewegung im Denken ist selbstverständlich nicht physisch, es kann daher dabei auch nicht an eine Bewegung im Gehirn gedacht werden; aber sie ist das Gegenbild der physischen Bewegung. Sie ist aber das Gegenbild nicht als Nachbild; denn sie ist apriori dem Geiste eigen; wäre sie bloßes Nachbild, so hörte die Mathematik auf eine apriorische Wissenschaft zu seyn, so wären die Figuren, welche der Mathematiker entwirft und deren er sich bei seinen Operationen bedient, bloße Nachbilder empirischer Objecte. Allein diese Figuren sind so vollendet, wie sie in der Erfahrung nirgends zu finden sind. Hier tritt uns also die Spontaneität des Geistes entgegen. Diese Figuren die der Mathematiker apriori entwirft, sind auch keine Vorbilder der physischen Bewegung; denn die materiellen Kräfte streben ihnen nicht eigentlich nach, höchstens im bildlichen Sinn könnte von einem Nachstreben gesprochen werden; aber diese idealen Gestalten die der Mathematiker apriori entwirft, sind Gegenbilder, d. h. sie correspon-

diren den physischen Bildern in der Weise, daß diese nur durch jene in ihrem nothwendigen und wissenschaftlichen Zusammenhange können betrachtet werden. Nur durch diese idealen Gestalten der Mathematik verstehen wir die realen in der Natur und vermögen wir sie in die begriffliche Nothwendigkeit zu erheben. So gelangen wir durch das Ideale zum Realen, indem der im Realen blinden allgemeinen Thätigkeit, d. h. der materiellen Bewegung, eine bewußte, d. h. die gestaltentwerfende im Denken entspricht, deren Gesetze, weil sie bewußt ist, wir finden und mit deren auf apriorischem Wege entworfenen Gebilden, Figur und Zahl, wir das physische Seyn in seiner Gesetzmäßigkeit erkennen können. —

S. 169 heißt es weiter: „Wenn die Begriffe aus der Anschauung abgeleitet und durch die Reflexion auf die Anschauung gewonnen werden: so müssen sie in der Anschauung enthalten seyn. Anschauungen sind Einzelvorstellungen, discursive Begriffe sind Allgemeinvorstellungen, die das analysirende Denken von der Anschauung absondert; die Einzelvorstellungen sind das Ganze, die discursiven Begriffe sind dessen Theile. Müssen nicht diese Theile in dem Ganzen enthalten, nicht bloß enthalten, sondern dergestalt in ihm verbunden und verknüpft seyn, daß sie ein Ganzes, eine in sich zusammenhängende Vorstellung bilden? Ohne diese Verknüpfung giebt es keine Einzelvorstellung, keine Anschauung. Also fordert die Anschauung selbst als ihre Bedingung eine logische Verknüpfung, die ohne Begriffe nicht möglich ist. Es ist leicht aus der Anschauung die Begriffe und die logischen Verhältnisse hervorgehen zu lassen, da sie in der Anschauung niedergelegt sind. Zugegeben einmal, daß in der bewußten Entwicklung der Begriffe die Anschauung ein Medium bilde, so ist es mindestens eine ebenso große Täuschung, die Begriffe lediglich aus der Anschauung hervorgehen zu lassen, als zu meinen, daß sie mit der Anschauung gar nichts gemein haben. Es ist eine Täuschung zu meinen, die Anschauung springe wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus." —

Aus diesem Einwurfe K. Fischer's ist nun namentlich Folgendes hervorzuheben: „Es fordere die Anschauung selbst als ihre Bedingung eine logische Verknüpfung die ohne Begriffe nicht möglich sey.“ Gewiß. Aber die logische Verknüpfung selbst wird uns nur klar am Gegenbild der räumlichen Bewegung. Ohne sie wird weder das Verknüpfen noch das Scheiden verständlich. Dieser abstracteste Verstandesact bleibt ohne diese Anschauung dunkel. Es denke sich Jemand den Begriff des Verbindens oder Scheidens rein logisch, d. h. er denke sie ohne das Gegenbild der räumlichen Bewegung — und sein Denken wird ohne Klarheit regungslos in sich verharren. Das logische Scheiden und Verbinden kann man daher der Anschauung nicht voransetzen und von ihr trennen; denn erst durch diese Anschauung und in ihr wird diese logische Operation möglich. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Begriffe lediglich aus der Anschauung hervorgehen; wir behaupten nur, die Denkthätigkeit sey ohne die Anschauung der Bewegung, des Raumes und der Zeit nicht möglich. Wir lassen also die Begriffe wohl mit Hülfe, aber nicht lediglich aus der Anschauung entspringen. Wir sagen das Denken, das Begriffe bildet, erzeugt diese nicht ohne Anschauung. Weil Bewegung, Raum und Zeit ursprüngliche Anschauungen des Denkens sind: so können die Begriffe nur aus Denken und Anschauung zusammen entspringen. Wären sie nämlich nicht ursprünglich: alsdann könnte man ihnen das Denken erzeugend vorangehen lassen. Als ursprünglich aber sind sie mit dem Denken zugleich; zwischen ihnen und diesem giebt es kein Früher und kein Später; beide sind so zusammen, daß das Denken ohne diese Anschauungen keinen einzigen Act vollziehen kann. Weil so das Denken ohne das Medium der Anschauung weder sich noch seine Begriffe kennt: so springen jene Anschauungen allerdings wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus, da sie eben dem Denken immanent sind und dieses von ihnen getrennt gar nicht existiren kann. —

Ferner behauptet Fischer: „Aus welchen Anschauungen wollen die logischen Untersuchungen die Kategorieen herleiten?

Aus einer Anschauung welche das Denken erzeugt, ursprünglich und unabhängig von aller Erfahrung. Also werden die Begriffe aus einer Anschauung erzeugt, welche das Denken lediglich aus sich selbst erzeugt. Sie werden erzeugt aus einer ursprünglichen Erzeugung des Denkens. Also ist ihr Erzeugtwerden aus dem reinen Denken in der That keine Täuschung. Es könnte höchstens fraglich seyn, ob diese Erzeugung der Begriffe aus dem reinen Denken unmittelbar oder mittelbar stattfindet, in keinem Fall aber würde das Medium, wodurch sie stattfindet, außerhalb des reinen Denkens liegen, in keinem Falle also eine Instanz gegen dasselbe seyn dürfen."

In diesem Einwurfe ist das Verhältniß des reinen Denkens zur Anschauung wiederum so gefaßt, als ginge das erstere dieser voran. Die Anschauung, aus der die Kategorieen erzeugt werden, liegt allerdings nicht außerhalb des Denkens, aber ebensowenig liegt das Denken außerhalb der Anschauung.

Daher kann keine der Kategorieen, die doch als Angelpunkte des Denkens zu betrachten sind, ohne diese Anschauungen begriffen werden. Die Kategorieen werden also erzeugt aus einem Denken, das zugleich Anschauung ist. Weil so die Anschauung unmittelbar mit dem Denken verknüpft ist, deßhalb wird das sogenannte reine Denken Hegels zur Illusion. Es kann daher auch gar nicht gesagt werden, daß das Denken die Anschauungen der Bewegung, des Raumes und der Zeit erzeuge; denn weil diese Anschauungen dem Denken ursprünglich immanent sind, so kann von einer Erzeugung nicht die Rede seyn. Das Ursprüngliche nämlich schließt alle Erzeugung aus. —

Fischer sucht dann aber an einem Beispiele, das er den logischen Untersuchungen entnimmt, seinen Einwurf durchzuführen; nämlich am Begriffe der Causalität. „Der Begriff der Causalität soll nur gedacht werden können vermöge einer Anschauung, diese Anschauung sey die erzeugende Bewegung, die Richtung woher. Was ist erzeugende Bewegung? Die Bewegung als erzeugende Thätigkeit, d. h. die Bewegung als wirkende Ursache. Jetzt hat es freilich keine Noth, aus der Bewe-

gung als wirkender Ursache den Begriff der wirkenden Ursache zu gewinnen. Das heißt die Ursache aus der Ursache ableiten. Entweder also ist damit nichts bewiesen oder es ist etwas anderes bewiesen als die logischen Untersuchungen wollen. Ist die erzeugende Bewegung nichts als Anschauung, so ist auch die Erzeugung, d. h. die Causalität bloße Anschauung. Ist aber die Causalität ein Begriff wie die logischen Untersuchungen wollen: so ist die erzeugende oder ursächliche Bewegung als Anschauung ohne jenen Begriff nicht möglich. Lassen wir aus dieser Anschauung den Begriff der Erzeugung weg, so sehe ich nicht recht, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Causalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung, woher, das ist, die Vorstellung einer Bewegung die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung woher mit einer nothwendigen Folge verbunden, so ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Causalität zu ihrer Voraussetzung haben." —

Bei diesem Einwurf handelt es sich nun vor allem darum: wie ist der Begriff der Causalität denkbar und welches sind die Bedingungen durch die er zu Stande kommt. Antwort: Nur mit Hülfe der Anschauung seiner vorwärtstreibenden Bewegung. Selbst der Begriff der Erzeugung stützt sich auf diese Anschauung. Im Begriff der Causalität ist die Anschauung einer erzeugenden Bewegung unmittelbar enthalten. Daher erstreckt sich auch die wirkende Ursache nur so weit als die Bewegung reicht. Sodann ist die Ursache nicht ohne Wirkung denkbar; sie kleidet sich in diese wie das Intensive in das Extensive. Nun ist aber auch dieser Uebergang von der Ursache zur Wirkung nur mit Hülfe

der Anschauung der Bewegung zu verstehen. Ohne diese Anschauung wäre also die Causalität, sey es nun daß man ihren Begriff zergliedere oder auf die Erfahrung blicke, eine in sich verschlossene Potenz, undenkbar und unsagbar. Das Denken entwirft und vollendet also den Begriff der Causalität nur mit Hülfe dieser Anschauung. Es ist also das Denken selbst in seiner abstractesten Thätigkeit — denn die Causalität ist der abstracteste aller Begriffe — mit der Anschauung der Bewegung verknüpft. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß das Denken in dieser Anschauung a u f g e h e. Das Denken ist ja überhaupt keine bloße Bewegung; denn als solche wäre es blind, und büßte sein specifisches Merkmal, das Bewußtseyn, ein. Wohl aber vermögen wir aus der Bewegung allein zu verstehen wie etwas als Wirkung sich absetzt. Indem die Bewegung anhält, ist die Wirkung da. Ohne die Bewegung hätte somit das Causalitätsgesetz real keine Macht und ohne sie könnte es logisch gar nicht verstanden werden; ohne sie bliebe der Ursprung dieses Gesetzes dem Denken verschlossen. Von der Ursache zur Wirkung giebt es ein Continuum, dieses aber stützt sich auf die Anschauung der räumlichen Bewegung. Mit der Bewegung ist die Anschauung des Continuums unmittelbar gegeben. Ohne diese Anschauung hätten wir einen Sprung, eine absolute Vermittlungslosigkeit zwischen Ursache und Wirkung, diesen beiden Gliedern der Causalität. Aber selbst in diesem plötzlichen Sprunge läge noch die Anschauung der Bewegung enthalten; selbst in ihm werden wir diese Grundanschauung des Geistes nicht los. Wenn sodann die Causalität uns auf den Zusammenhang in den Dingen hinweist und uns aus der bloßen Zerstückelung und atomistischen Vielheit herausführt: so vermag sie dieß nur durch die Anschauung, die sie aus der Bewegung zieht; nur aus ihr stammt dem Gesetz der Zusammenhang im Denken wie im Seyn; nur durch sie wird das Causalitätsgesetz ein Gesetz der Entwicklung. Nimmt man ihm also diese Anschauung, so büßt es selbst alle Bestimmtheit ein. Wenn wir also auch das Gesetz der Causalität in der Bewegung nicht aufgehen lassen

und behaupten, es erfülle die Anschauung der Bewegung diesen Begriff nicht; denn das Denken gehe uns ja in dieser Anschauung nicht auf, es ist nicht bloße Bewegung: so ist es andererseits doch rein unmöglich, das Gesetz der Causalität ohne die Anschauung der Bewegung denken zu wollen.

Aus demselben Grunde entspringt dann auch der Begriff der Nothwendigkeit in seiner Vollendung, d. h. der Begriff der bewußten Nothwendigkeit, nicht aus der Anschauung der Bewegung allein; denn die Nothwendigkeit wird stets am Denken gemessen und ist daher ein modaler Begriff. Daß sich übrigens der Begriff der Nothwendigkeit selbst auf die Anschauung der Bewegung stützt, läßt sich leicht darthun. In der Ermittlung der Nothwendigkeit nämlich schlägt der Geist verschiedene Richtungen ein, bis er zuletzt nur diese Eine verfolgen kann; diese verschiedenen Richtungen sind aber ohne das Gegenbild der räumlichen Bewegung absolut undenkbar. In der Nothwendigkeit haben wir sodann eine Durchdringung des Seyns durch das Denken; in ihr übt zugleich das Seyn den höchsten Grad seiner Thätigkeit aus; denn es zwingt das Denken, daß es sich nach den objectiven Qualitäten und nach den Gesetzen des Seyns richte. Wie wir daher auch die Nothwendigkeit wenden mögen —, überall tritt uns das Gegenbild der räumlichen Anschauung entgegen auf das sie sich stützt.

Zwar geht die Nothwendigkeit als eine bewußte in dieser Anschauung nicht auf, aber diese bildet dennoch das tragende Fundament in ihr. In der Nothwendigkeit nämlich greifen zwei Bewegungen ineinander, die des Seyns und des Denkens, und die Ruhe die uns in ihr entgegentritt ist das Product dieser beiden Bewegungen, der des Seyns und des Denkens. Das Seyn gestattet dem Denken nicht, abzuirren; dieses wird in seinen Bewegungen von jenem gebunden und gezwungen. So ergiebt sich die starre Nothwendigkeit, dieß Bild der ewigen Ruhe, wie alle Ruhe, als das Product zweier entgegengesetzter und dadurch sich hemmender Bewegungen. —

Die Nothwendigkeit ist sodann ein modaler Begriff. Auch

so ergiebt es sich, daß sie durch die Anschauung der Bewegung vermittelt ist. Die modalen Kategorieen geben schon nach der richtigen Fassung Kants die Stufen des Erkenntnißprocesses an, der in der Nothwendigkeit seinen Abschluß erhält. Näher nun sind alle modalen Kategorieen eine Doppelbildung sub- und objectiver Elemente. Wir sehen dieß schon klar am Begriffe des Möglichen. Hier nämlich werden die gegebenen Bedingungen durch die gedachten ergänzt. Es ist also wesentlich das Denken, das die gegebenen Bedingungen untersucht und die fehlenden im Gedanken herbeizieht, beide Arten der Bedingungen, die wirklichen und die nur im Gedanken ergänzten, in Eine Einheit zusammenfassend, die Sache als möglich ausspricht. Im Nothwendigen dagegen ist das Seyn in der Totalität seiner Bedingungen und dadurch in seinem vollen Grunde erkannt. Der Entwurf nun im Möglichen und der Abschluß im Nothwendigen sind ohne die Anschauung der gestaltentwerfendeu Bewegung nicht vollziehbar; das Scheiden und Zusammenfassen und dadurch das Abwägen der Bedingungen sind ohne diese Anschauung unverständlich, ohne sie bleibt die Tiefe des ganzen logischen Vorganges dunkel.

Durch das Moment der Reflexion überschreitet das Denken im Entwurf der Nothwendigkeit die bloße Bewegung; aber es kommt dennoch ohne auf ihre Anschauung sich zu stützen nicht an das Ziel. Die Anschauung der Bewegung bildet auch hier in diesem höchsten, die Wissenschaft abschließenden Begriffe die Grundlage, ohne welche das Denken auch diesen Begriff nicht zu schaffen vermag. Wie im Seyn so ergiebt sie sich auch im Denken als Grundthätigkeit und die aus ihr fließenden Anschauungen als die ursprünglichsten in der Gedankenwelt. — Obgleich also das Denken nicht bloß Bewegung ist, was sich gerade klar in der Begriffsgewinnung des Nothwendigen zeigt: so sind doch die Anschauungen der Bewegung, des Raumes und der Zeit, die Hauptmittel durch welche es seine Begriffe entwirft.

Die Causalität ist also so wenig bloße Anschauung, wie

sie aus der Bewegung stammt, als die Nothwendigkeit bloße Anschauung ist. Als modaler Begriff kann die Nothwendigkeit nicht durch die Anschauung allein gewonnen werden; vielmehr ist sie wie der Grund, aus dem sie hervorsteigt, ein modaler Begriff des Verstandes. Daher geht auch die Nothwendigkeit wie sie der Causalität eigen ist, keineswegs in der Anschauung auf wie sie im Woher ausgedrückt ist; denn sofern die Causalität ein Begriff ist der die Nothwendigkeit in sich schließt, so kommt sie wie alles Nothwendige nur durch das Denken zu zu Stande, das allein den Grund zu erfassen vermag. Darüber kann kein Zweifel seyn. Die Frage ist alsdann nur die: ist der Begriff des Grundes, aus dem die Nothwendigkeit hervorsteigt, ohne die Anschauung der Bewegung zu gewinnen?

Untersuchen wir zu dem Ende den Begriff des Grundes. Der Grund besteht stets in der Totalität der erzeugenden Bedingungen. Hat das Denken diese in ihrer organischen Einheit erfaßt: so hat es die Sache aus ihrem Grunde begriffen. In der Bedingung nun haben wir ebenfalls die Bewegung; denn sie ist die Kraft, die nach einer bestimmten Richtung hin thätig ist und hat wie diese nur in der Wechselwirkung ihr Leben. Sie ist wie die Eigenschaft nichts Todtes, sondern eine am Dinge oder am Gesammtgrunde haftende Thätigkeit. Die Bedingungen, aus deren Einheit der volle Grund erwächst, sind so nichts anderes als lebendige Kräfte, deren Ineinandergreifen das Leben der Erscheinungen bestimmt. Das Gesetz, nur ein anderer Ausdruck für den Grund, ist so nichts Anderes als das thätige Allgemeine, das den Erscheinungen erzeugend innewohnt. Mit dem Grunde und dem Gesetz verbindet sich daher immer der Begriff Immanenz.

So ist auch der Begriff des Grundes in seinem Ursprung betrachtet, und dadurch die Nothwendigkeit von Seiten ihrer objectiven Bedingungen aufgefaßt, von der Anschauung der Bewegung getragen. Der Begriff der Nothwendigkeit ist also von dieser Anschauung durchzogen, gehe man nun in der Betrachtung derselben entweder von ihrer objectiven oder subjectiven Seite

aus, fasse man sie wie sie erwächst von Seiten des Seyns oder von Seiten des Denkens. In den Bedingungen wie sie erzeugend in der Sache liegen, und im Entwurf so wie in der Zusammenfassung dieser Bedingungen durch das Denken: überall tritt uns im Werden der Nothwendigkeit das Gegenbild der räumlichen Bewegung entgegen. Die subjectiven wie die objectiven Elemente der Nothwendigkeit sind von dieser Anschauung durchflochten. —

Weil nun die Causalität, sofern sie den Begriff der Nothwendigkeit in sich trägt, in der Anschauung der Bewegung nicht aufgeht, obgleich sie ohne dieselbe nicht zu Stande kommt: so ist auch der Einwurf Fischers unhaltbar, wenn er sagt: „Lassen wir aus der Bewegung als Anschauung den Begriff der Erzeugung weg: so sehe ich nicht ein, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Causalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung „woher", d. i. die Vorstellung einer Bewegung die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich; die Richtung „woher" hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Causalität aber ist der Begriff einer nothwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher, zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine nothwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung „woher" mit einer nothwendigen Folge verbunden, so ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Causalität zu ihrer Voraussetzung haben."

Es ist oben gezeigt worden, daß der Begriff der Nothwendigkeit aus der Anschauung der Bewegung allein nicht könne abgeleitet werden. Aber auch wenn der Begriff der Erzeugung, der in seiner Genesis betrachtet selbst auf die Anschauung der Bewegung sich stützt, noch zur Bewegung hinzugefügt wird — selbst dann erhalten wir noch nicht den Begriff der Nothwendigkeit in seiner vollen Bedeutung. Diese nämlich als modaler Begriff kommt nicht bloß durch die objectiven Be-

dingungen des Seyns, sondern ebenso sehr durch die subjectiven des Denkens zu Stande.

Was wir aus Bewegung und Erzeugung gewinnen, das ist höchstens die Nothwendigkeit des Factums, des blinden Ereignisses, der bloßen Thatsache. Eine solche Nothwendigkeit aber nennen wir eine blinde, und im Gegensatze zur bewußten, die dann entspringt, wenn das Ereigniß vom Denken durchdrungen und in seinen Bedingungen gemessen ist, nennen wir sie eine unvollkommene. Diese blinde Nothwendigkeit nun, die haben wir allerdings auch in der Bewegung als solcher, die schon insofern erzeugend ist als sie z. B. überall die Form schafft und die Materie gestaltet. Sie ist somit eine Causalität mit gleichfalls nothwendigen Folgen; aber Ursache und Folge, so lange sie nicht vom Denken durchdrungen, sind blind; sie steht somit allerdings hinter der bewußten Nothwendigkeit zurück. Allein dieß trifft auch bei der bloßen Causalität zu. Auch diese ist als solche blind wie die Bewegung mit ihrer Richtung des „Woher", und wird erst zur bewußten Nothwendigkeit und dadurch zum eigentlich modalen Begriff des Verstandes, wenn sie vom Denken durchdrungen und bestimmt ist.

Sodann sind auch in der Causalität wie in der Bewegung zahllose Möglichkeiten der Richtung enthalten. Sobald nun eine dieser Möglichkeiten wirklich wird, so ist es das Denken, das prüfend hinzutritt und die fragliche Wirklichkeit als eine nothwendige Folge gewisser Bedingungen darthut. Erst dadurch wird die Causalität zum modalen Begriffe der Nothwendigkeit gesteigert, denn der Begriff der nothwendigen Folge wird nur durch das Denken ermittelt. Nur das Denken entscheidet darüber, daß etwas nicht andres seyn kann als es ist; nur das Denken also vermag das bloß Thatsächliche zum Nothwendigen zu erheben. An sich also unterscheidet sich die Causalität nicht von der Bewegung; denn auch in dieser haben wir eine blinde Nothwendigkeit, die zunächst auch von jener nicht überschritten wird. —

So oft also eine mögliche Causalität wirklich wird, so oft tritt auch die Nothwendigkeit ein. Der Begriff der nothwendigen Folge steht daher nicht im Widerspruch zu den zahllosen Möglichkeiten, die in der Causalität enthalten sind, sondern soll auf jede dieser Möglichkeiten, wenn sie wirklich wird, angewandt werden. Die Nothwendigkeit jedoch wie sie die Causalität in sich birgt ist ebenfalls eine blinde, so lange sie nicht vom Denken bestimmt wird. —

S. 171 heißt es weiter: „Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt. Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird, z. B. eine bestimmte Größe: so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache, sondern die Ursache der Bewegung. Ich construire eine Figur. Diese Figur ist meine Construction. Diese Construction ist eine bestimmte constructive Bewegung. Ist nun die constructive Bewegung die Ursache dieser bestimmten constructiven Bewegung? Ich der ich diese Construction mache, bin die Ursache. Was die logischen Untersuchungen als Ursache setzen ist in der That Wirkung. Sie selbst erklären die constructive Bewegung als eine erzeugende That des Denkens, d. h. als eine That wodurch das Denken etwas erzeugt, nämlich die Anschauung, dann wird das Denken auf die Seite geschoben und die erzeugende That des Denkens gilt nun mit einemmale als die ursprüngliche erzeugende Thätigkeit der Bewegung. Das ist ein offenbares quid pro quo. Die Bewegung noch eben erst aus dem Denken entsprungen, drängt sich an die Stelle des Denkens und thut als ob sie mit dem Denken vollkommen identisch oder gar dessen Bedingung wäre."

Sehen wir uns diese Einwürfe näher an, so sind sie, obgleich auf den ersten Blick verfänglich, dennoch durchaus unhaltbar. Um mit dem letzten Einwurf zu beginnen. „Es thue die Bewegung als ob sie mit dem Denken vollkommen identisch oder gar dessen Bedingung wäre", so haben wir bereits oben gezeigt, in welchem Verhältnisse das Denken zur Anschauung der Bewegung stehe. Sie entspringt keinesweges aus dem Denken

in der Weise, daß dieses zuerst und hinterher dann die Anschauung der Bewegung wäre, vielmehr waltet zwischen dem Denken und dieser Anschauung die strengste Immanenz, so daß es ein Denken jenseits dieser Anschauung und getrennt von ihr gar nicht giebt. Das Denken kann sich also von der Bewegung nicht ablösen wie die Ursache von der Wirkung, denn es ist in jedem seiner Acte, also selbst im Ablösungsacte an diese Anschauung gebunden. Insofern ist dann allerdings die Anschauung der Bewegung eine Bedingung des Denkens, aber eben nur Eine Bedingung. Mit dieser Einen Bedingung ist nicht gesagt, daß das Denken in der Anschauung der Bewegung aufgehe, und es ist daher falsch, wenn K. Fischer behauptet: „die Bewegung thue als ob sie mit dem Denken vollkommen identisch wäre. Daraus daß die Anschauung der Bewegung eine Bedingung des Denkens ist, folgt noch nicht, daß das Denken in dieser Anschauung sich erschöpfe, also des Gänzlichen mit ihr identisch sey. Völlige Identität ist mehr als eine einzelne Bedingung; nur diese wird behauptet, nicht jene.

Aber selbst der Begriff der Bedingung ist hier nicht so zu fassen, daß die Bewegung als fundamentale Anschauung des Geistes dem Denken erzeugend voranginge, vielmehr ist sie ihm dermaßen immanent, daß in Wirklichkeit das Denken und diese Anschauung zumal sind, und daß man sie nur im Begriffe auseinanderhalten kann. Das Denken denkt nämlich nicht ohne das Gedachte zu entwerfen; im Entwurfe aber haben wir die gestaltentwerfende Bewegung und mit dieser das Bild. Will man also die Anschauung der Bewegung als eine Bedingung des Denkens bezeichnen: so ist sie jedenfalls keine äußerlich zu ihm hinzutretende, sondern eine dem Denken ureigne. Das Denken setzt sich selbst, es ist causa sui; aber schon in diesem Acte des Sichselbstsetzens, haben wir die Anschauung der gestaltentwerfenden Bewegung. Hier zeigt sich klar die innige Verbindung beider. Von einem Bedingtwerden des Denkens durch diese Anschauung kann daher nur insofern gesprochen werden, als eben das Denken ohne diese Anschauung nie und nir-

gends getroffen wird. Trennung und Verbindung, diese Uracte des Denkens sind ohne das Bild der räumlichen Bewegung nicht zu verstehen. In ihr wird das Denken zeitlich wirklich, mithin kann es höchstens begrifflich ihr vorangesetzt werden. —

Was sodann den Einwurf anlangt: „daß die Bewegung als solche nichts erzeuge, vielmehr selbst erzeugt sey;" so bricht sich derselbe am Ursprunge des Mathematischen. Daß die Bewegung erzeugt, das sehen wir klar an den geometrischen Gebilden des Punktes, der Linie, der Fläche und des Körpers. Der sich bewegende Punkt schafft die Linie; die sich über sich hinausbewegende Linie erzeugt die Fläche und diese sich aus sich herausbewegend, schafft den Körper. Der ganze genetische und aprioriſche Ursprung des Mathematischen ist Bürge dafür, daß die Bewegung zu erzeugen vermag. Uebrigens tritt uns auch hier das Eigenthümliche entgegen, das wir im Punkte haben. Man setzt ein Etwas voraus, auf das sich die Bewegung stütze; aber nicht bloß in diesem Acte des Voraussetzens ist wiederum die Bewegung enthalten, sondern auch im Etwas findet sie sich, sobald man es construirt. Was sodann das Subject als Träger der Bewegung anlangt, so kommt dieser psychologische Begriff, wie wir bereits oben gezeigt haben, selbst nur mit Hülfe der gestaltentwerfenden Bewegung zu Stande; denn das Subject, das Ich ist nicht vor seiner verbindenden und scheidenden Thätigkeit, also auch nicht jenseits der gestaltentwerfenden Bewegung, sondern nur in derselben offenbart es seine Existenz. Auch in der Genesis des Ichs zeigt es sich, daß die aus der Bewegung stammende Anschauung die ursprünglichste im Denken ist. Daß aber auch das Ich in der Anschauung der Bewegung nicht aufgeht ist klar; denn die in sich zurücklaufende Bewegung ist noch keinesweges das Ich; dennoch ist das Ich, in seinen Ursprung verfolgt, von der Anschauung der Bewegung getragen, denn der Gegensatz von Subject und Object, ohne welchen das Ich nicht denkbar ist, führt uns auf die trennende und verbindende Thätigkeit des Verstandes zurück. —

Die logischen Untersuchungen, heißt es dann weiter, S. 172,

seyen auf den Schein der Identität von Denken und Bewegung angelegt; „sie lassen gern das Denken bis zum Verschwinden in die Bewegung untertauchen, daß man es gar nicht mehr sieht, und nur, wenn die Noth groß ist, kommt der alte Meister zum Vorschein, dem am Ende, damit er die Bewegung regiere, mit dem Begriffe des Zweckes die Zügel anvertraut werden."

Wie es sich mit diesem „Untertauchen" verhält, haben wir so eben gezeigt. Daß diese Bezeichnung des „Untertauchens" ein plumper Ausdruck ist, der die Sache gar nicht trifft: darüber wird wohl der denkende Leser nicht mehr im Zweifel seyn. —

Was sodann K. Fischers Auffassung und Werthung des Zweckes anlangt, wie er in den logischen Untersuchungen durchgeführt wird: so ist dieselbe geradezu als oberflächlich zu bezeichnen. Nach K. Fischers Auffassung nämlich hätte der Zweckbegriff in den logischen Untersuchungen eine durchaus äußerliche Stellung. Er schildert diese so, als ob der Zweck nur aus Noth, wenn die Erklärung aus der bloßen Bewegung nicht mehr fort wolle, herbeigezogen würde. Allein der Zweck hat in den logischen Untersuchungen eine andere Stellung als bei Anaxagoras, wo er wie ein deus ex machina zu den Dingen hinzutritt, oder aber bei Kant, wo er allen objectiven Werth einbüßt und nur die Bedeutung eines regulativen Erkenntnißprincips erhält; denn nach Trendelenburg bildet wie bei Aristoteles der Zweck die Substanz der Dinge und ist ihnen eben deßhalb ursprünglich und immanent. Daher denn auch der Idealismus des Systems. In der neueren Philosophie ist von Keinem der Zweck energischer in Abrede gestellt worden als von Spinoza. Im Gegensatz dazu zeigen nun die logischen Untersuchungen mit überzeugender Evidenz, daß man beim bloßen Parallelismus des Idealen und Realen nicht stehen bleiben könne; denn das Organische, Ethische und Aesthetische finden nur in der Weltanschauung des Zweckes ihren zureichenden Erklärungsgrund. Daher mußte Spinoza, der nur die causa efficiens anerkennt, diese Sphären des Seyenden unerklärt bei Seite lassen. Daraus aber, daß der Zweck hinzutritt, erwächst dem System der logi-

schen Untersuchungen kein Dualismus; denn Bewegung und Materie stehen im Dienste des bildenden Gedankens und empfangen bloß werkzeugliche Bedeutung. Ueberdieß ist die Bewegung das zwischen dem Gedanken und der realen Kraft vermittelnde Princip. Sie vermag diesen Gegensatz zu vermitteln, weil auch der Zweck eine die Kräfte sammelnde und richtende Thätigkeit ist. Es bilden daher die logischen Untersuchungen ein in sich übereinstimmendes Ganzes, das durch die Theorie des Zweckes nicht zerrissen, sondern vielmehr vertieft wird. Daß aber die Zweckbetrachtung den Höhepunkt der Metaphysik bildet, das liegt in der Natur der Dinge angedeutet. Es muß die Kenntniß der rein physischen Kräfte vorangegangen seyn, ehe sich in den Thatsachen des Organischen ein neues Problem darstellt. Wie überall das Höhere auf dem Niederen ruht: so auch kann die Untersuchung des Zweckes erst auf die Kenntniß der rein physischen Kraft folgen.

So hat denn der Zweck in den logischen Untersuchungen durchaus primäre und maßgebende Bedeutung. Daher vermag er auch die mit Hülfe der Bewegung entworfenen Kategorieen geistig zu vertiefen. Aber auch diese geistige Vertiefung und Umwandlung der fraglichen Kategorieen geschieht von innen heraus und organisch; denn auch der Zweck ist Bewegung, jedoch eine mit Bewußtseyn vollzogene und geleitete. Die Bewegung, weil das dem bewußten Gedanken wie der blinden Kraft Gemeinsame, überwindet auch in den Kategorieen den Gegensatz zwischen den mathematisch-physischen und den organisch-ethischen. Es hat so eine organische Verflechtung statt zwischen den Kategorieen aus der Bewegung und den Kategorieen aus dem Zwecke und es empfangen jene durch diese ein geistiges Centrum. Dabei erscheint auch hier wie überall in den logischen Untersuchungen die Bewegung lediglich als Grundlage und hat im Hinblick auf den Zweck bloß werkzeugliche Bedeutung. So dienen die mathematischen und physischen Kategorieen den organischen und ethischen als allgemeine Stützpunkte. Selbst die ethischen Kategorieen sind noch von der Anschauung der Bewegung

durchzogen, so z. B. stützt sich der Entwurf der That auf diese Anschauung.

Aus der Bewegung ergeben sich unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl und dadurch der mathematische Begriff der Quantität. Mit dieser wird der Begriff des Theiles möglich. Verbindet sich nun mit diesem Begriffe des Theiles der Begriff des Zweckes: so steigert er sich im Organischen zum Gliede. Dieser Begriff des Gliedes erfährt dann aber noch im Ethischen eine neue Steigerung dadurch, daß freie Gesinnung und Erkenntniß sich damit verbinden. Es entsteht dann das Glied innerhalb der sittlichen Gemeinschaft. Dieser höchste sittliche Begriff stützt sich also auf den niedersten, mathematisch-physischen des Theils und ist durch die Bewegung organisch mit ihm verbunden. Wie also das Niedere im Dienste des Höheren: so steht die Bewegung im Dienste des Zweckes. Diese hilft ihn logisch entwerfen und real verwirklichen; die Bewegung vermittelt auch hier zwischen dem geistigen und sinnlichen Gebiete. —

S. 172 enthält dann folgenden Einwurf: „Trendelenburg macht es mit der Bewegung wie Schopenhauer mit der Causalität. Beide Begriffe rechtfertigen sich als Anschauungen, die allem Denken und Erkennen zu Grunde liegen. Daher sind sie erhaben über alle Widersprüche, die etwa das secundäre Denken darin finden sollte. In dem Begriffe der Bewegung sind Widersprüche enthalten, die sich natürlich von hier aus auch allen Bewegungsbegriffen mittheilen. Diese Widersprüche und Probleme brauchen nicht gelöst zu werden, weil sie sämmtlich aus der Bewegung gerechtfertigt sind. Die Bewegung selbst ist für ihren Widerspruch unverantwortlich; denn sie ist ursprünglich. Sie widerspricht dem Satze der Identität. Aber dieser Satz hat eine secundäre Geltung, die mit der primären der Bewegung nicht streiten darf. Daher ist die Bewegung dem Satze der Identität nicht untergeordnet und daher nichts schuldig. So wird das Problem auf die Seite gebracht. Nun aber ist die Bewegung keineswegs in dem Sinne ursprünglich, in welchem

die logischen Untersuchungen diese Ursprünglichkeit behaupten möchten, so wenig sie dieselbe festhalten können. Also läßt sich das Problem der in der Bewegung und den Bewegungsbegriffen enthaltenen Widersprüche nicht so einfach beseitigen. Es erhebt sich mit voller Kraft. Damit werden alle Kategorieen Denkprobleme, die einer Untersuchung und Auflösung bedürfen." —

Was nun die Anwendung des Identitätsgesetzes auf den Begriff der Bewegung anlangt: so läßt sich, weil alles Logische im Metaphysischen wurzelt, auch dieses Denkgesetz nur im Anschluß an die metaphysische Betrachtung untersuchen. Wenn wir nun das Identitätsgesetz näher betrachten, so sehen wir, daß dasselbe ein Gesetz der Ruhe, keinesweges aber der Erzeugung ist. Die Identität vertritt die Ruhe und Unveränderlichkeit der Dinge und Begriffe; im Werden nämlich und in der erzeugenden Bewegung wird die Identität beständig durchbrochen. Aus dem metaphysischen Verhältniß der Bewegung zur Ruhe fällt daher das hellste Licht auf das Denkgesetz der Identität. Wie nun die Ruhe das Product der Bewegung ist und sie stets zur Voraussetzung hat: so auch setzt das Identitätsgesetz einerseits ruhende und fertige Dinge zu seiner Anwendung voraus; andrerseits weist es, wenn man es in seinen Ursprung hinein verfolgt und die Anschauung heraushebt, die auch ihm, dem scheinbar ganz anschauungslosen Denkgesetze zu Grunde liegt, auf die Bewegung zurück.

Betrachten wir das Identitätsgesetz zunächst in seiner Anwendung. Zu dieser setzt es individuelle Gebilde voraus; denn nur wo solche gegeben sind, ist Selbsterhaltung und Negation möglich, wie sie uns überall entgegentreten, wo das Identitätsgesetz sich bethätigt. Nun steht aber die Bewegung als ursprüngliche Thätigkeit vor dem Individuellen; denn alle Individualität, wie die Form überhaupt, ist durch die Bewegung vermittelt. Jede Form ist nichts anderes als eine fixirte Bewegung, das stehend gewordene, zur Ruhe gekommene Ergebniß derselben. Die Bewegung bedingt also, sofern das Identitätsgesetz nur auf ein festgewordenes Individuelles anwendbar ist,

selbst das Identitätsgesetz; ohne ihre Erzeugnisse hätte es kein Gebiet in dem es herrschen könnte.

Weil nun dieses Gesetz nur das Gewordene und den festen Besitz der Erkenntniß wahrt: so vermag es nicht über die Entstehung der Sache zu entscheiden. Insofern steht es diesseits der Bewegung. Diese geht ihm, das nur auf Festes sich bezieht, gerade so voran, wie sie der Ruhe vorangeht. So wenig man also aus der Ruhe die Bewegung begreifen kann, so wenig kann die Bewegung aus dem Identitätsgesetz erklärt werden. Das Identitätsgesetz läßt sich auf die Bewegung gar nicht erklärend anwenden und kann directer Weise gar nicht über dieselbe bestimmen. Will man es dennoch auf die Bewegung anwenden: so besagt es nur: Bewegung ist Bewegung und nicht Ruhe. Aber damit erhalten wir keinen Einblick in das Wesen der Bewegung, was diese sey, das liegt ganz außerhalb des Gebietes, welches vom Identitätsgesetz beherrscht wird; denn es ist nur auf Ruhendes und Festes anwendbar.

Das Identitätsgesetz ist sodann, weil ein Gesetz des Starren und nicht des Werdens, beinah ganz und gar anschauungslos. Indeß die wenige Anschauung die es noch besitzt, stammt, in ihren Ursprung zurückgeführt, aus der Bewegung. Das Bild der gleichförmigen stetigen Bewegung, die mit sich selbst gleiche Richtung derselben, bildet die Anschauung, auf welche das Identische, das Dasselbige und Gleiche sich stützt. Diese berühren sich sämmtlich wiederum mit dem Ruhenden, sofern das was sich bewegt und wechselt, stets ungleich und nicht identisch ist. Mit dem Begriffe der Ruhe ist daher das Identische unmittelbar gegeben; aber die Ruhe als das Resultat sich hemmender Bewegungen erkennen wir nur durch diese. — Positiv ausgedrückt, ist sodann das Identische das sich selbst Gleichbleibende; negativ ausgedrückt, das Unveränderliche. Aber auch diese beiden Begriffe, empfangen wie die Ruhe, ihre Anschauung und ihr Leben nur aus der Bewegung. Das sich selbst gleich Bleibende nämlich hat seine Anschauung am Stätigen; in diesem aber liegt die ununterbrochene Bewegung. Unmittelbar

aus der Bewegung entspringt auch der Begriff der Richtung und diese ohne Abweichung nach rechts oder links gedacht, erzeugt nothwendig die gerade, in sich stetige, mit sich schlechthin identische Linie. Am Stätigen empfängt somit das Identische seine belebende Anschauung. Das Stätige aber ist nur ein anderer Ausdruck für das Unveränderliche und Ruhende. Wir sprechen z. B. von einer stätig sich verändernden Richtung; hier haben wir im Stätigen mitten in der Bewegung das Moment der Ruhe. Aber dennoch stammt auch dieser Begriff des Stätigen wie derjenige der Ruhe aus der Anschauung der Bewegung. So mächtig ist diese in unser Denken verflochten, daß sie nicht nur sich selbst, sondern auch ihr Gegentheil erklärt.

Wie nun die Ruhe ein rein apriorischer Begriff ist, so auch das Identische; auch dadurch zeigt es sich, daß dieser Begriff nur am Verhältniß der Bewegung zur Ruhe zu bestimmen ist. Die Erfahrung nämlich giebt uns, wie keine absolute Ruhe, so auch kein schlechthin in und mit sich Gleiches und Identisches. Wir sehen dieß klar, wenn wir die empirischen Gestalten an den mathematisch-apriorischen messen. Die in sich absolut gerade Linie stellt uns das in sich Identische dar. Aber sie stammt, wie die absolut gleichförmige Bewegung, lediglich aus dem Geist. Auf die Erfahrung angewiesen, vermöchten wir dieselbe in ihrer Vollendung nicht zu gewinnen. Das Bild der gleichförmigen Bewegung, unter dem wir die gerade Linie anschauen, stammt, wie alles absolut Gleichförmige und dadurch Identische nur aus dem Geist; es ist also auch von dieser Seite her das Identische von der Anschauung der Bewegung getragen. Diesen Begriff des schlechthin Gleichen und Identischen wendet unser Denken auf die Dinge an, wie es auch den Begriff der Ruhe auf sie anwendet, aber es besitzt beide Begriffe in ihrer Vollendung nur durch sich selbst, nicht durch die in der Erfahrung gegebenen Dinge. Somit weist der Begriff des Identischen, fasse man ihn von der oder jener Seite, auf die Ruhe und durch diese auf die Bewegung zurück. —

Dieß erhellt namentlich auch in der Anwendung des Iden-

titätsgesetzes, wie sie im indirecten Beweise statt hat. Seine Anwendung nämlich ergiebt sich aus dem Wesen der Negation. Wie nun aber diese nirgends ursprünglich ist, sondern erst mit der Bestimmtheit einer Bejahung entsteht: so ist auch nirgends die Ruhe das Ursprüngliche, sondern sie ergiebt sich aus der Hemmung entgegengesetzter Bewegungen. Daraus erwächst dann auch erst das bestimmte individuelle Gebilde, das eigentlich Positive, Fürsichseyende und die mit diesem gegebene Begrenzung, welche logisch durch die Verneinung wiedergegeben wird. Auch so erweist sich die Bewegung als ursprünglich, denn durch sie entsteht das individuell Positive, dessen abstoßende Thätigkeit logisch durch die Negation ausgedrückt wird. Die Negation ist stets das logische Gegenbild der im Realen abstoßenden Kraft eines Positiven. —

Wie mit der Ruhe so steht das Identische auch mit dem Nothwendigen im engsten Verbande. Was nämlich in der Wissenschaft feststeht, das erscheint auch als nothwendig. In der Nothwendigkeit empfängt das Wissen Einheit und Abschluß. Mit dem Nothwendigen ist nun das Identische insofern verbunden, als es fest und bleibend und nicht in jedem Augenblick anders sich verhält. Weil das Nothwendige stets dasselbe Ideale ist: so legt man ihm auch das Prädicat des Starren bei, um jede Veränderlichkeit von ihm auszuschließen. Fragt man nun aber, welchem von diesen beiden Begriffen der Nothwendigkeit und der Identität die Priorität zukomme? so wird man auf die Nothwendigkeit hingewiesen. Das Gesetz der Identität nämlich hat erst dann Anwendung, wenn etwas als nothwendig feststeht, das gegen ein Anderes seine verneinende Kraft geltend macht. So sehr nun aber das Identische erst da angewendet wird, wo etwas als nothwendig feststeht oder vorausgesetzt wird: so kann durch dasselbe doch nicht über den Inhalt des Nothwendigen entschieden werden; denn den erzeugenden Grund, das thätig Allgemeine, aus welchem das Nothwendige hervorsteigt und an dem es gemessen wird, den erfaßt das Identische nicht. Das Identitätsgesetz nämlich zeigt uns das Wissen nie in seinem

Werden auf, sondern stellt es nur durch Umgrenzung fest. Daher legt der indirecte Beweis, welcher auf dem Identitätsgesetz ruht und durch die Negation der Negation hindurchgeht, den erzeugenden Grund der Sache nicht dar; er sagt uns nichts über ihre innere Möglichkeit; daher ist er auch immer nur da möglich, wo schon Sätze als bewiesen feststehen. Aus der zurücktreibenden Kraft bereits feststehender Sätze zieht er seine ganze Wirkung, also aus einem Gebiete, das jenseits der zu beweisenden Sache liegt. Seine Nothwendigkeit ist nur die der Umgrenzung, nicht die der Erzeugung. Eben deßhalb vermag er — und darin zeigt sich sein Zusammenhang mit dem Identitätsgesetz — das Wissen nicht in seinem Werden aufzuzeigen. —

„Die Ursprünglichkeit der Bewegung, heißt es S. 173, erlaubt den logischen Untersuchungen das Problem dieses Begriffs — nämlich das Identitätsgesetz — zu ignoriren. Damit gewährt sie eine große Erleichterung. Indessen fordert sie dafür eine schwierige Aufgabe. Ist nämlich die Bewegung ursprünglich, so dürfen Raum und Zeit nicht als ihre Bedingungen, sondern nur als ihre ersten Producte gelten; sie sind nicht die Elemente, sondern die Momente der Bewegung. Es muß also gezeigt werden, daß die Bewegung Raum und Zeit erzeugt; im Denken als subjective Anschauung, im Seyn als objective Realität. Daß die Worterklärung von Raum und Zeit Bewegungsbegriffe braucht, kann für die Sache nichts beweisen, namentlich wenn man der Bewegung zu liebe den Raum als das „Umfassende“ und die Zeit als das Fließende erklärt. Ebenso gut könnte man sagen, die Erklärung von Raum und Zeit braucht Zeitwörter, die als solche die Zeit voraussetzen. Ebenso gut gilt auf der anderen Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit.“ —

Hierauf erwiedern wir Folgendes: Zeit ohne Succession, ohne Abfolge, also ohne Bewegung ist schlechterdings undenkbar. Das Nacheinander, unter dem man die Zeit zu fassen pflegt, ist ohne eine erzeugende, absetzende und wieder erzeugende Bewegung eine todte Abstraction. Für unsern Geist ist somit die Bewegung

das nothwendige Prius der Zeit. In der Veränderung, die aufs Engste mit der Zeit verknüpft ist, liegt gleichfalls die Bewegung. Diese Anschauung allein macht es möglich, daß, wie dieß in der Veränderung geschieht, ein Ding aus seinem gegebenen Zustande in den entgegengesetzten übergehe. Daher wird uns die Zeit nur klar an der Bewegung, sie ergiebt sich als ein Product derselben. Diese Fassung der Zeit finden wir schon bei Aristoteles vorgebildet, der sie als das Maß der Bewegung bezeichnet. — Es ist daher auch nicht Zufall, daß die Sprache die Zeit als fließend bezeichnet. Der sprachliche Ausdruck stützt sich hier unmittelbar auf die Anschauung und zieht aus ihr sein Verständniß. — Sodann behaupten wir, Raum, Zeit und Bewegung seyen drei in Wirklichkeit von einander unabtrennbare Anschauungen, so zwar daß, wenn man einer derselben die Priorität zuschreiben wolle, dieselbe der Bewegung beigelegt werden müsse. In Wirklichkeit aber sind Raum, Zeit und Bewegung aufs Innigste mit einander verbunden; denn wo die Bewegung sich nur regt, da entsteht ein räumliches Gebilde und verfließt im Entwurfe desselben eine bestimmte Zeit. Indem ein Ding entsteht, erzeugt es sich durch die in der Entstehung thätige Bewegung einen bestimmten Raum. Diesen Raum, den es einnimmt, behauptet es stets durch die Kräfte, die von ihm ausgehen und von denen die Anschauung der Bewegung nicht zu trennen ist. Durch diese Kräfte erhält es sich in seinem Bestand und seiner Individualität. — Was nun unsern Geist anlangt: so besitzt derselbe die Anschauung des Raumes nur in so weit und so lange als er ihn mit der gestaltentwerfenden Bewegung der productiven Phantasie erzeugt. Real und ideal gefaßt geht somit der Raum in die Bewegung als in seine erzeugende Quelle zurück. —

Was sodann die Zeit anlangt: so ist das reale Ding nur insoweit in der Zeit, als es sich durch die ihm immanente Kraft andern Dingen gegenüber behauptet und vermöge dieser Kraft eine Entwicklung einzugehen vermag. Jede Veränderung die am realen Dinge vorgeht, sein Umschlagen in verschiedene

Zustände wird uns wiederum nur klar an der Bewegung. Das Umschlagen von einem Zustand in den andern, also die Veränderung, ist ohne die Anschauung der Bewegung nicht denkbar. In der abfließenden Zeit vollzieht sich die Veränderung eines Dinges, wechselt es seine Zustände, lauter Vorgänge, die ohne die Anschauung der Bewegung nicht bestimmbar sind.

Weil auf diese Weise Raum und Zeit in ihren Ursprung verfolgt, auf die Bewegung zurückführen: so sind sie für unser Bewußtseyn nichts fertig Gegebenes, sondern lassen sich in ihrem Werden anschauen. Die Bewegung allein eröffnet uns einen Blick in die Genesis dieser Formen, und weil die Bewegung sub- und objectiv zugleich ist: so gehören auch Raum und Zeit als die unmittelbarsten Consequenzen derselben nicht nur unserem Geiste sondern auch den Dingen an. —

Daß die Bewegung das erzeugende Princip von Raum und Zeit ist, erhellt dann auch aus ihrer Unzerlegbarkeit und Einfachheit. Schon diese Begriffe, ein Zerlegen und Zusammensetzen, tragen ihre Anschauung in sich. Schon aus diesem Grund kann man die Bewegung nicht aus Raum und Zeit zusammensetzen. Bestimmt man also die Bewegung als aus Raum und Zeit zusammengesetzt: so tragen sämmtliche Momente dieser Definition die Anschauung der Bewegung bereits in sich. Bestimmt man den Raum als das Nebeneinander: so ist dieß Nebeneinander wie die Fläche das Product einer sich ausbreitenden Bewegung. Das räumliche Nebeneinander wie das zeitliche Nacheinander in ihren Ursprung verfolgt führen auf die Bewegung zurück. Faßt man den Raum nach dem Vorgange des Aristoteles als das alle Dinge umfassende Wesen, so wird uns dieses Umfassen innerlich im Geiste, wie äußerlich in der Natur, nur durch die gestaltentwerfende Bewegung klar. —

Wenn sodann K. Fischer sagt: „Ebenso gut gilt auf der anderen Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit": so hat dieß nur insofern Sinn, als die Bewegung in Raum und Zeit unmittelbar sich offenbart. Die Bewegung wird klar durch Raum und Zeit, ähnlich wie

die Ursache sich in der Wirkung offenbart und klar wird. Aber sowenig als die Wirkung der Ursache constituirend vorangeht: sowenig sind Raum und Zeit real die schöpferischen Bedingungen der Bewegung und dem entsprechend logisch das vorangehende Höhere und Allgemeinere, aus dem die Bewegung könnte erklärt und begriffen werden. —

„Jede begrenzte Raumgröße, heißt es S. 174, ist ein Raumtheil, nur möglich im ganzen Raum, der also nothwendig unbegrenzt ist. Wie soll der unbegrenzte Raum als Realität genommen ein Product seyn, welches die Bewegung erzeugt? Er könnte nur erzeugt werden durch eine endlose Bewegung, die kein Product zu Stande bringt. Dasselbe gilt von der Zeit.“ —

In diesem Einwurfe ist nun vor allem die Realität des Raumes und der Zeit falsch gefaßt. Diese sind allerdings real im Sinne des Objectiven und sofern die Bewegung, aus der sie entspringen, objective, die Dinge berührende Bedeutung hat; aber deßhalb sind Raum und Zeit keine Realitäten im Sinne der Dinge; sie sind objective Mächte, die unaufhörlich von der Bewegung erzeugt werden; denn wo die Bewegung sich äußert, da entwirft sie räumliche Gebilde, ein Entwurf der unmittelbar in der Zeit geschieht. Raum und Zeit sind somit nicht starr uns entgegentretende Mächte, sondern werden jeden Augenblick durch die Bewegung neu geschaffen. Starre Formen, ideale Realitäten sind sie bei Kant, der ihren Ursprung nicht aufzudecken vermag; durch die Bewegung dagegen werden Raum und Zeit in ihrem Ursprunge dargethan und so das höchst wichtige und metaphysische Problem, das uns in ihnen entgegentritt, gründlichst gelöst.

Ebenso läßt sich nur durch die Bewegung ein Einblick in die sogenannte Unendlichkeit des Raumes und der Zeit thun. Diese Unendlichkeit besteht lediglich in der ihr jeweiliges Product überschreitenden Bewegung. Die Bewegung vermag dieß, als die ursprünglichste aller Thätigkeiten; als solcher liegt ihr nirgends ein Fremdes zu Grunde, das sie in ihrer Erzeugung

zu hemmen vermöchte. Als ursprünglich kann sie über den Raum, den sie so eben beschrieben hat, und über das Jetzt, in welchem die Bewegung als innehaltend gedacht wird, stets hinausgehen. Den unendlichen Raum und die unendliche Zeit, sofern wir sie zu entwerfen und zu denken vermögen, können wir nur an der erzeugenden That der Bewegung uns klar machen. Streng genommen ist das Unendliche ein Grenzbegriff unseres Denkens, wir erfassen es daher nie in seiner Vollendung, sondern nur so, daß wir die jeweilig gesetzte Grenze überschreiten. Unser Denken ist nun einmal an Bestimmtheit und dadurch an Grenze gebunden, die mit der Unendlichkeit sich nicht vertragen. Daher wird auch die Bewegung niemals als eine endlose angeschaut, sondern nur in einem bestimmten Raume den sie entwirft, oder in einer bestimmten Zeit in der sie abläuft. —

In den logischen Untersuchungen wird sodann I. p. 163, die rein subjective Auffassung des Raumes und der Zeit, wie wir sie bei Kant finden, bestritten. Es wird geläugnet, daß Kant Raum und Zeit als nur subjectiv seyend bewiesen habe; ja er habe die Möglichkeit, wonach Raum und Zeit sub- und objectiv zugleich seyn können, gar nicht in Erwägung gezogen. Nach K. Fischer's Behauptung dagegen S. 178, soll Kant die objective Geltung von Raum und Zeit keineswegs übersehen haben. Diesen Einwurf Fischers nun können wir als durch Trendelenburg selbst des Gründlichsten widerlegt übergehen. Vgl. Trendelenburg's historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1867, S. 215: „Ueber eine Lücke in Kant's Beweis von der ausschließenden Subjectivität des Raumes und der Zeit." Nach dieser Abhandlung hat, wie Trendelenburg überzeugend zeigt, K. Fischer keine Stelle in Kant nachzuweisen vermocht, daß Kant die apriorische und darum subjective Anschauung von Raum und Zeit zugleich mit einer Geltung für die Dinge in Erwägung gezogen hätte. Der Nerv des Trendelenburgischen Beweises gegen die ausschließende Subjectivität des Raumes und der Zeit, wie Kant sie behauptet, liegt sodann darin, daß weil etwas apriorischen Ursprungs sey, dieß nicht hindere, daß es nicht auch

den Dingen zukomme. Es sollte, hebt Trendelenburg mit Recht hervor, bewiesen werden, daß der apriorische Ursprung einer Anschauung oder eines Begriffs eben deßhalb die objective Bedeutung desselben hindere; diesen Beweis aber habe Kant nicht geliefert. Kant spricht dem Raume und der Zeit nur deßhalb die Objectivität ab, weil ihre Vorstellung eine Anschauung apriori ist. Allein daß etwas apriorischen Ursprungs ist, dieß hindert nicht, daß es nicht auch den Dingen zukomme. Wäre diese Ansicht Kants richtig, so könnte durch die Mathematik, die rein apriorischen Ursprungs ist, nichts über die Dinge bestimmt werden. —

S. 176 macht sodann K. Fischer folgenden Einwurf: „die Bewegung erzeugt im Denken den Raum als Anschauung und zugleich im Seyn den Raum als Realität. Es giebt also einen Raum im Denken und einen Raum in der Wirklichkeit. Beide sind in ihrer Erzeugung von einander unabhängig, beide sind in ihrem Wesen einander gleich. So existirt der Raum gleichsam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal außer uns. In Wahrheit giebt es nur einen Raum. Wenn der von unserer Anschauung unabhängige Raum der reale oder wirkliche ist: so kann die Anschauung in uns nur als der gedachte Raum, d. h. als ein Bild des Raumes gelten, als dessen objectives Gegenbild. In der That gehen die logischen Untersuchungen in diese Vorstellung ein. Sie bezeichnen selbst die constructive Bewegung als das Bild der räumlichen Bewegung. Freilich sollte die constructive Bewegung als ursprüngliche erzeugende Thätigkeit kein Bild sondern Original seyn, da sie selbst ja erst den Raum als Anschauung erzeugt; was der constructiven Bewegung entspricht im Gebiete des Seyns ist die Bewegung als erzeugende That der Natur. Diese Bewegung sollte nicht räumliche Bewegung genannt werden, da sie ja selbst erst den Raum als Realität erzeugt."

Was nun die Bewegung anlangt: so muß sie als die ursprünglichste Anschauung des Geistes allerdings ein Bild seyn; aber dieser Ausdruck „Bild" wird von K. Fischer falsch ge-

deutet. Das Bild nämlich ist zu verstehen im Sinne der Anschauung, nicht im Sinne des Ab- oder Nachbildes. Nirgends liegt das Recht vor, das Bild als Abbild eines gegebenen Objects zu deuten. Der mathematische ideale Raum ist das Gegenbild zum realen in der Außenwelt, wie die Linie, die ich im Geiste entwerfe, das Gegenbild zur Linie ist, die ich auf die Tafel ziehe; d. h. der Raum im Geiste entspricht dem realen Raume ohne davon abgeleitet zu seyn.

Die Behauptung Fischer's: „der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raumes," hätte nur dann Sinn, wenn die Bewegung nicht die dem Geiste ursprüngliche Anschauung wäre. Weil sie nun aber dem Geiste ursprünglich zukommt: so ist der Raum außerhalb des Denkens nicht nöthig um eine Anschauung im Sinne des Bildes davon zu gewinnen; denn er entspringt beständig aus dieser dem Geiste ursprünglichen Bewegung. Es bedarf darum nicht des empirisch gegebenen Raumes um ein Bild davon zu percipiren, also nicht der Erfahrung um das Raumbild zu gewinnen, sondern es fließt unmittelbar aus der Spontaneität des Geistes, die vor allem sich in der gestaltentwerfenden Bewegung äußert.

Um den Raum als Anschauung zu einem bloßen Abbild des Raumes außer uns zu machen, müßte man den Geist als ganz passiv fassen, was Niemandem einfällt; ja selbst dann entstände die Frage, wer entwirft denn das Bild als ein Ganzes? Die Eindrücke kommen von außen; wer faßt sie in eine Einheit zusammen und wer macht dieß einheitliche Ganze zum Eigenthum des Geistes? Antwort, die gestaltentwerfende Bewegung der Imagination. In ihr äußert der Geist seine Spontaneität. Also auch nur durch die in ihr thätige, gestaltentwerfende Bewegung äußert der Geist seine Spontaneität; mithin könte nur durch sie die räumliche Anschauung gewonnen werden. Der Raum erwächst also aus des Geistes eigenem Schooß und stammt nicht von außen; er entwirft ihn durch eine Thätigkeit, welche ihm ursprünglich eigen ist, nicht von außen stammt. Durch sie vermag er für sich und aus und

durch sich selbst die Raumanschauung zu schaffen, gerade wie er durch sie die von außen kommenden Reize zu einem Ganzen zusammenfaßt. Weil so der Raum als Anschauung unmöglich auf Perception des äußern Raumes ruhen kann: so ist die Consequenz die Fischer zieht ganz falsch und gegen die Sache, wenn er sagt: „So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobject und aus dem Raum als Anschauung d. h. als Bild des Raumes eine sinnliche Vorstellung.“

Der Originalraum, die Ursprünglichkeit desselben im Denken wie im Seyn hängt vielmehr überhaupt von der Anschauung der Bewegung ab. Wenn, wie oben gezeigt worden ist, im Denken der Art nach dieselbe Bewegung herrscht wie im Seyn: so giebt es nicht zwei Räume, sondern der Raum im Seyn und die ihm entsprechende Raumanschauung im Denken haben ein und dieselbe Quelle, nämlich die Bewegung, die ebenso sub- als objectiv, im Seyn ebenso sehr die letzte aller Thätigkeiten wie die Grundanschauung des Denkens ist. Da nun wie oben gezeigt worden, für unser Bewußtseyn der Raum aus der Bewegung entspringt, diese aber im Geiste ebenso ursprünglich ist wie im Seyn: so bedarf es gar nicht des äußeren Raumes um den Raum als Anschauung zu gewinnen, sondern er entspringt im Geiste ebenso sehr aus der Bewegung wie dieß mit dem Raum im Seyn der Fall ist. Es giebt daher auch nur Einen Originalraum, der sub- und objectiv zugleich ist, wie es nur Eine Originalbewegung giebt, die dem Denken ebenso sehr zukommt wie dem Seyn und die, weil sie ursprünglich nur aus sich stammt, mithin auch nur aus sich kann erkannt werden. —

Der sogenannte Originalraum ist also nur aus der Originalbewegung verständlich. Aus der Bewegung, die dem Seyn zukommt, stammt der Raum als real, und aus der Bewegung die dem Geiste eigen ist, stammt der Raum als Anschauung. Daß nun dieser mit jenem übereinstimmen kann, zeigt am klarsten die angewandte Mathematik. Diese aus den reinen Principien entnehmend, bewältigt die sinnliche Erscheinungswelt. Die angewandte Mathematik bezeugt es somit klarer als jede andere

Wissenschaft, daß das Denken mit dem Seyn Gemeinschaft hat, daß es ein, Denken und Seyn vermittelndes allgemeinstes Princip giebt, welches wir in der Bewegung erblicken. Diese ist einheitlich, daher giebt es auch vom Raum nicht zwei Exemplare, so wenig als es zwei Exemplare der Bewegung giebt. Denn daß diese im Geiste frei und bewußt wird, wodurch sie sich von der Bewegung in der Natur unterscheidet, — dieser artbildende Unterschied hebt die Identität mit dieser keineswegs auf. —

Daß der Raum ursprünglich in uns und keineswegs ein Abbild des Raumes außer uns ist: das bezeugen namentlich auch die Gegenstände der Geometrie, z. B. die absolut gerade Linie, der vollkommene Kreis. In ihrem Entwurfe offenbart der Geist seine Spontaneität und dadurch seine Unabhängigkeit von der Außenwelt, also auch vom Raume außer uns; aber mit der Gesetzmäßigkeit, die er an den geometrischen Gebilden entdeckt, begreift er die Gegenstände im physischen Raume. Wären diese Räume nicht identisch, wäre also nicht überall derselbe Raum: so wäre ein solches Begreifen nicht möglich. Die Anschauung des Raumes im Geist, ohne ein Abbild des physischen Raumes zu seyn, stimmt mit diesem überein und begreift ihn in seiner Gesetzmäßigkeit. Trotz der Verschiedenheit tritt also überzeugend eine Identität uns entgegen. Freilich ist diese Identität keine andere als die der Correspondenz, d. h. wir meinen den Raum als Anschauung und wie er im Geiste ist, das Gegenbild zum Raume außer uns, womit nicht ein Abbild sondern nur gemeint ist, daß das Raumbild in unserem Geiste dem Raume außer uns entspreche. Mehr als eine solche Identität des Entsprechens giebt es aber nicht zwischen dem Idealen und Realen oder zwischen unserer Begriffswelt und der Welt der Dinge; denn der Begriff als immateriell deckt das äußere Seyn nicht in äußerlicher Weise, aber es entspricht ihm. Das mathematische Gesetz erklärt das physikalische; und die Dinge überhaupt antworten immer richtig, sobald man sie nach dem richtigen Begriffe behandelt.

Die Bewegung im Geiste, dessen fundamentalste Anschauung sie bildet, wird also lediglich durch denselbigen Unterschied von der äußeren Bewegung getrennt, der alles Geistige vom Materiellen trennt. Daß durch den Raum, welchen unser Geist entwirft, der Raum in der Natur erkannt wird: dieß erzeugt noch keine Verdoppelung des Raumes, sondern ist ein Vorgang, der uns in jedem Erkenntnißacte entgegentritt. In allem Erkennen ist nämlich, wenn man den Vorgang äußerlich faßt, derselbe Gegenstand außer uns und zugleich in uns; aber deßhalb haben wir doch nicht zwei verschiedene Gegenstände; denn die Wissenschaft der Logik zeigt, wie der Gegenstand im Begriff mit dem Gegenstand in der Natur übereinstimme. Dadurch überwindet sie den Skepticismus, der unaufhaltsam hereinbräche, wenn die beiden Gegenstände, derjenige im Geist, wo er begriffliche Gestalt angenommen hat, und derjenige in der Natur, wo er verkörpert ist, sich nicht entsprächen und als identisch erwiesen. — Für diese Congruenz, daß sie möglich ist, zeugt ja überhaupt das in sich mannigfaltige Factum der Wissenschaften. Ihre ganze Begriffswelt ist von dem durch sie erforschten Seyn nicht verschieden.

S. 180 wird alsdann zum Schlusse ein Einwand gegen das Ganze erhoben und zwar in folgender Weise: „Wenn die Bewegung ist was im Grunde die logischen Untersuchungen wollen, Bedingung und Princip alles Erkennens: wo bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit der logischen Untersuchungen selbst? Aus welcher Bewegung soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, daß die Bewegung Erkenntnißprincip ist, diese Erkenntnißtheorie? Und diese Einsicht ist doch die Summe der logischen Untersuchungen. Wenn alles Erkennen sich in der That auf Bewegung gründet, so muß auch diese Erkenntniß, deren Gegenstand das Erkennen und die Bewegung selbst ist, auf Bewegung oder auf eine Art der Bewegung gegründet seyn. Welches also ist die Bewegung unter welche die logischen Untersuchungen sich selbst stellen? Sie unterscheiden die erzeugende Bewegung als Anschauung und materiellen Proceß

und die vermittelnde Bewegung als nachbildende und vorbildende. Aber die Selbsterkenntniß oder die Erkenntnißtheorie wird durch die erste nicht erzeugt und durch die andere nicht vermittelt. Diese Erkenntniß also ist in keinem Fall eine Provinz der Bewegung. Wäre die Bewegung in der That das Princip und die ursprüngliche Bedingung der Erkenntniß: so könnte sie nie deren Object seyn: so wäre gerade die Erkenntniß nicht möglich, mit welcher die logischen Untersuchungen beschäftigt sind. Diese Untersuchungen selbst, indem sie erklären wie aus der Bewegung die Erkenntniß entsteht, sind in dieser Einsicht von keiner Bewegung abhängig. Entweder also ist eine solche Erkenntniß wie die logischen Untersuchungen seyn wollen unmöglich, oder die Bewegung ist nicht Erkenntnißprincip; denn das Erkenntnißprincip muß unter allen Umständen ein solches seyn, aus dem nicht bloß das Erkennen, sondern auch die Einsicht in das Erkennen, die Möglichkeit einer Erkenntnißtheorie erklärt und gerechtfertigt werden kann. Ein Princip der Dinge, aus welchem die Erkenntniß der Dinge d. h. die Einsicht in dieses Princip, nicht erklärt werden kann, ist allemal dogmatisch. Und ein Erkenntnißprincip, aus welchem die Einsicht in das Erkennen, d. h. die Erkenntnißtheorie sich nicht rechtfertigen läßt, leidet an demselben Mangel." —

Der vorstehende Einwurf widerlegt sich durch Folgendes: Dadurch daß gezeigt wird, wie Erkennen überhaupt möglich sey, dadurch also daß der Vorgang des Erkennens dargelegt wird, wird auch das Erkennen des Erkennens, das Wissen des Wissens in seinem Werden aufgedeckt; denn das Erkennen des Erkennens ist ja nur eine Modification des Wissens überhaupt. Sogar das Selbstbewußtseyn, das sich als eine psychologische Voraussetzung durch diesen Vorgang hindurchzieht, das Bewußtseyn in der gestaltentwerfenden Bewegung, es ist nur mit Hülfe dieser Anschauung selbst denkbar. Die Thätigkeiten, der Vorgang, in welchem sich das Selbstbewußtseyn kundgiebt, werden uns nur klar und durchsichtig mittelst der gestaltentwerfenden Bewegung selbst; nur durch dieses Princip können wir einen

Einblick in die Thätigkeiten werfen, in welchen sich das Selbstbewußtseyn kundgiebt.

Die logischen Untersuchungen also, die ein Wissen seyn wollen, suchen dieses aus dem letzten Princip des Denkens wie des Seyns darzuthun, durch das Princip, welches das Denken und das Seyn in ihren letzten Bezügen erhellt und aufschließt. Als Wissen suchen die logischen Untersuchungen, wie alles Wissen, ihr Werden aus dem letzten Princip des Wissens überhaupt darzuthun. Darin liegt die genetische Tendenz, durch welche der Dogmatismus überwunden wird. Dieses letzte Princip nun erblicken sie in der Bewegung und zwar deßhalb, weil diese dem Denken und Seyn gemeinsam ist, daher beide vermitteln und dadurch Wissen erzeugen kann; denn die bewußte Bewegung, die in der apriorischen Thätigkeit sich als ursprünglich geltend machte, vermag die bewußtlose Bewegung des äußeren Seyns zu erfassen und in ihrer Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Die logischen Untersuchungen in ihrer Genesis betrachtet, fallen daher unter das gemeinsame Princip alles Wissens. Aus der Tragweite, welche die Bewegung für die Wissenschaft überhaupt hat, erklären sie daher ihre eigene Existenz.

Man könnte nun ganz in Uebereinstimmung mit dem Einwurfe Fischer's fragen: Wenn das Denken Bedingung und Princip alles Erkennens ist, wo bleibt denn unter diesem Gesichtspunkte die Möglichkeit der Logik selbst? Aus welchem Denken soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, daß das Denken Erkenntnißprincip ist, diese Einsicht, Erkenntnißtheorie oder Logik? Welches ist das Denken, unter welches die Logik sich selbst stellt? Antwort: unter d a s Denken, das sie in dem Sinne untersucht in welchem es die Dinge zu erkennen vermag, unter d a s Denken, von dem die Logik zu zeigen sucht wie es die Dinge bewältigt. Das Denken wird sich in diesem Fall selber Gegenstand der Betrachtung und tritt sich selber als Seyn gegenüber. Wie es bewußt den bewußtlos in den Dingen schlummernden Gedanken zu erfassen vermag: so erfaßt es auch seine eigene Thätigkeit in ihrer Gesetzmäßigkeit. Die Logik will also das

Denken so entwickeln wie es das Seyn erkennt, und in diesem Sinne ordnet sie sich diesem Denken selber unter. Sie muß also allerdings das Denken durch das Denken begreifen. Den Schluß z. B. erkennt sie aus der Unterordnung der Begriffe. Diese Unterordnung, ein logischer Act, der selbst sich auf das Gegenbild der räumlichen Bewegung stützt, können wir nicht begreifen ohne das Denken: in der Ueber- und Unterordnung sowie in der Beziehung der Begriffe hat es sein Leben. Es entwirft das Denken eine Wissenschaft über diesen und alle anderen Vorgänge, die es selbst vollzieht. An diese Thatsache nun, daß die Logik die Wissenschaft des Denkens geschaffen hat, bricht sich der scheinbare Widerspruch, daß das Denken sich durch das Denken zu erkennen hat. —

Im Entwickelten sind nun die Einwürfe widerlegt, welche Kuno Fischer in seiner Wissenschaftslehre gegen die logischen Untersuchungen erhoben hat. Wie es sich aber mit der Wissenschaftlichkeit seiner eigenen Wissenschaftslehre verhalte — darüber wollen wir in einer zweiten Abhandlung eine Untersuchung anstellen. —

Recensionen.

Panormos. Notata et cogitata. Studien aus dem Gebiete der philosophischen, naturwissenschaftlichen und allgemeinen Literatur. Herausgegeben von B. V. Wien 1866. Verlag von Karl Czermak.

Das griechische Wort Panormos bedeutet: sehr bequem, sehr leicht zum Landen, Anfahren, und ist gewöhnlich mit λιμὴν (Hafen) verbunden Der Herr Verf. hält diese Aufschrift für seine Sammlung von Lesefrüchten für passend. Man könnte gegen das Passende dieser Aufschrift insofern ein Bedenken erheben, als einer Schrift, die unendlich verschiedene Meinungen und Ansichten verschiedener, oft ganz entgegengesetzter Schriftsteller und dazu ohne eine strenge Ordnung enthält, viel weniger beizukommen ist, um den Sinn und Geist, die eigentliche Weltanschauung kennen zu lernen, welche dem Buche zu Grunde liegt. Wir täuschen uns oft, wenn wir landen wollen, weil wir das für einen Landungsplatz halten, was vielleicht eine Klippe ist, an der wir stranden können.

Das Ganze zerfällt der äußern Anordnung nach in zwei Bücher. Das erste enthält die notata, das zweite die cogitata. Die Notata enthalten Stellen aus den Werken bedeutender Schriftsteller, welche der Hr. Verf. sich bei seinen

Studien als richtig oder als bedenklich, durch ihre wahren oder unrichtigen oder schiefen Gedanken auffallend aufzeichnete und die er für zum Anregen andrer Gedanken geeignet hielt. Die Cogitata geben die eigenen Gedankeu des Herrn Verf.'s beim Lesen solcher Werke. Man könnte die notata die fremden Gedanken, die passiven Lesefrüchte, die cogitata die eigenen Gedanken, die activen Lesefrüchte nennen.

Immerhin ist eine solche Sammlung von Gedanken und Lesefrüchten anziehend, zumal wenn sie von einem unterrichteten und geistvollen Manne kommt, wie dieses bei der vorliegenden Sammlung der Fall ist. Sie regt nicht bloß zum Lesen und Studiren der excerpirten Schriften, sondern auch zum eigenen Nachdenken und Weiterforschen an. Es sind gerade die Wissenschaften, welche für den Gebildeten das allgemeinste Interesse haben, aus denen schöne Lesestellen geboten werden, die philosophischen, die Natur- und Literaturwissenschaften. Die Stellen sind genommen aus den Schriften von Plato, Aristoteles, Sophokles, Euripides, Kant, Spinoza, Descartes, Leibnitz, Michel Angelo, Diderot, Schopenhauer, Herbart, Hegel, Ludwig Feuerbach, Göthe, Kuno Fischer, Robert Zimmermann, Büchner, Darwin, Carl Gustav Carus, Littrow, Alexander von Humboldt, Volger, Franklin, Sprengel, Cabanis, Arthur Mangin, Hartwig, Reclam, Westfeld, Lyell, Liebig, Preller, Max Müller, J. Grimm, Taylor, Schleiden, Kluge, Baumgarten-Crusius, Winkelmann, H. Grimm, Las Cases, Czolbe, Grillparzer, Bauer, Strauß, Noack u. s. w. Schon diese Zusammenstellung zeigt uns, daß zwar bei Weitem die meisten Stellen aus klassischen Werken der ersten Schriftsteller stammen, daß sich daneben aber auch weniger bedeutende oder im Vergleiche zu den Klassikern eine sehr untergeordnete Stelle einnehmende Namen befinden. Der Geist des Verfassers ist nach dem Lesen dieser Schriftsteller vorzugsweise der Philosophie, der Naturwissenschaft, der allgemeinen Literatur und der Geschichte zugewendet. Alle diejenigen Stellen, welche ohne weitere Bemerkung des Herrn Verf. abgedruckt sind, dürfen wohl als solche bezeichnet werden, mit welchen er übereinstimmt, weil diejenigen, mit welchen er nicht einverstanden ist, mit Frage- oder Ausrufungszeichen oder berichtigenden Zusätzen versehen sind. Die meisten und bedeutendsten Lesefrüchte sind Aussprüche von Kant (S. 1—11), von Spinoza (S. 11—17), Schopenhauer (S. 39—45), Carus (S. 46—51, S. 73 u. 55), Göthe (S. 61—65, S. 83 u. 84), aus Eckermann's Gesprächen mit Göthe (S. 96—110), von und über Napoleon aus Las Cases über Napoleon (S. 111—118). Gewiß wird man von allen mitgetheilten Stellen denjenigen den Vorzug ge-

ben, welche aus Göthe genommen sind. Die Genialität in Inhalt und Form spricht sich auch selbst in seinen Urtheilen über Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte und Literatur aus. Das Meiste von Kant bezieht sich auf Aesthetik und Moral. Das Hauptwerk, aus welchem die Excerpte genommen sind, ist die Kritik der Urtheilskraft. Außerdem sind Kant's anthropologische Didaktik, zur Philosophie der Geschichte, über die Philosophie überhaupt, und dessen Abhandlung zum ewigen Frieden, von Spinoza die Briefe und die Ethik, von Schopenhauer der Nachlaß, die Welt als Wille und Vorstellung, die Briefe, von Göthe die Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, die Farbenlehre, Eckermann's Gespräche mit Göthe, der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt, Briefe an Wilhelm von Humboldt, Mayer die Aphorismen (von Riemer), die Erläuterungen zum westöstlichen Divan, von Carus die Physik, das Organon der Erkenntniß der Natur und des Geistes, die Symbolik benutzt.

Die Mittheilungen über Schopenhauer (S. 39 ff.) haben die besondere Aufschrift: „Einige für Schopenhauer besonders charakteristische Citate aus dem von D. Lindner und J. Frauenstädt edirten, der Charakteristik des Philosophen gewidmeten Buches." Die Stellen sind, was Schopenhauers Charakter betrifft, keineswegs sehr empfehlend. Dazu wird in der Vorrede bemerkt, man solle diese Stellen „nicht als eine intentionirte Verdächtigung dieses höchst bedeutenden Philosophen und Schriftstellers ansehen." Eine andere Aufschrift lautet: „Aus dem Gebiete der Naturwissenschaften (S. 45 ff.), eine andere: „Aus Eckermann's Gesprächen mit Göthe" (S. 96 ff.), eine andere: „Aus dem Buche des Las Cases über Napoleon (S. 111 ff.). Es folgt ein „Anhang aus dem Gebiete der Poesie" (S. 121 ff.).

Daß die von Kant gelegten Fundamente der Philosophie in der Hauptsache (d. h. in dem Princip gegenüber dem Dogmatismus, dem Skepticismus, und im ersteren gegenüber dem Realismus und Idealismus und in den durch die kritische Untersuchung gewonnenen Grenzen zwischen Wissen und Glauben) unerschütterlich sind, hat wohl der Hr. Verf. mit vollem Rechte behauptet. Aber gewiß kann man ihm darin nicht beistimmen, daß Schopenhauer „im Wesentlichen diese Fundamente nicht verlassen hat," noch viel weniger darin, daß keine andere Philosophie der Schopenhauerschen gegenüber „sich dauernd wird zu behaupten vermögen" (S. V). Nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Theile weicht Schopenhauer von Kant wesentlich ab. Er theilt mit denjenigen, welche er „Charlatane" und „Hanswürste" nennt denselben Fehler, daß er das von

Kant als unerkennbar erachtete Ding-an-sich genau und als das Wesen von Allem erkennen will und als den Willen bezeichnet. Nur der Name des Dinges an sich unterscheidet ihn von diesen „Charlatanen“. Ebenso ist seine Moral im Princip wie in den Consequenzen schnurgerade der Kantischen entgegengesetzt. Dort Mitleid und Liebe, hier der kategorische Imperativ des Sittengesetzes, dort der angeborne unabänderliche Charakter, hier die Freiheit, dort die zersetzende Negation des Gott- und Unsterblichkeitsglaubens und die Vernünftigkeit und Nothwendigkeit des Atheismus, hier die aus der sittlichen Natur des Menschen durchgeführte Begründung der Nothwendigkeit der Ideen: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Sehr viele dieser Lesefrüchte sind sehr bedeutend und interessant. Der Hr. Verf. zeigt sich gegenüber der Theologie ganz vorurtheilslos, seine Urtheile über die philosophischen Stellen sind fast durchgehends richtig, am höchsten stehen ihm Plato, Aristoteles, Kant und Spinoza, seine Anschauung ist eine sich objectiv haltende und eklektische, als praktisches Genie hebt er besonders Napoleon I. hervor. Eine Aeußerung desselben ist gegenüber den gegenwärtigen kirchlichen und politischen Bewegungen in Italien und anderwärts von besonderer Wichtigkeit. Man darf sie gegenüber hierarchischen Gelüsten und bei der Frage nach der weltlichen Papstherrschaft auch jetzt noch berücksichtigen. Sie lautet S. 116 des vorliegenden Buches aus Las Cases über Napoleon wörtlich: „Napoleon zu einer Deputation römisch-katholischer Geistlicher: Die Engländer haben Recht gehabt, sich von Euch loszusagen, die Päpste haben durch ihre Hierarchie Europa in Feuer und Flammen gesetzt. Ihr möchtet wohl gerne wieder von neuem Blutgerüste und Scheiterhaufen errichten; aber ich will schon dafür sorgen, daß es nicht geschieht. Seid ihr von der Religion Gregors VII., Bonifacius VIII., Benedicts XIV., Clemens XII.? Ich bin es nicht: ich bin von der Religion Jesu Christi, die gesagt hat: Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und demselben Evangelium gemäß gebe ich auch Gott, was Gottes ist; ich trage das weltliche Schwert und ich werde es zu führen wissen. Gott richtet die Throne auf; nicht ich habe mich auf meinen Thron geschwungen: Gott hat mich darauf gehoben, und Ihr Erdenwürmer wollt euch dem widersetzen? (Ob ihn Gott auf den Thron gehoben hat, ist stark zu bezweifeln). Ich bin keinem Papste, nur Gott und Jesu Christo Rechenschaft von meiner Regierung schuldig; meint ihr, daß ich dazu gemacht sey, dem Papste den Pantoffel zu küssen? Wenn es nur von Euch abhinge, Ihr würdet mir die Haare abschneiden, würdet mir eine Glatze machen, würdet mich wie Ludwig den Frommen in ein Kloster stecken oder mich nach Afrika ver-

bannen. Beweiset mir aus dem Evangelium, daß Jesus Christus den Papst zu seinen Stellvertreter, zum Nachfolger des h. Petrus verordnet habe und daß er das Recht besitze, einen Monarchen in den Bann zu thun." Sehr richtig sind auch die Bemerkungen des Herrn Verf.'s zu den von ihm beanstandeten Stellen. So steht bei Hegel's Definition: „Der Mensch ist die sich selbst wissende Idee" — Non plus ultra; bei der Bemerkung Feuerbachs: „Die wahre Philosophie besteht darin, nicht Bücher, sondern Menschen zu machen" der Beisatz: „Wenn dies vielleicht ein Witz seyn sollte, so ist es doch ein solcher, der einem wahrhaft philosophischen Kopfe niemals in den Mund kommen wird." Bei der Aeußerung von R. Zimmermann: „So viele ästhetische Urtheile, so viele objective Geschmacksprincipien" stehen zwei Ausrufungszeichen in Parenthese, bei Büchner: Kraft und Stoff, S. 47 „die Seele nimmt all ihr Wissen und all ihr Denken nur aus der Betrachtung der sie umgebenden objectiven Welt" — heißt es S. 35: „All ihr Denken und nur aus der objectiven Welt? Mit Nichten;" bei demselben Buche S. 163: „Keine Art von Kunst ist jemals im Stande gewesen, ein Ideal zu schaffen, das nicht jedes seiner Einzelnheiten aus der Natur, aus der sichtbaren Welt entlehnt und alle aus derselben zusammengelesen hätte", wird ebend. bemerkt: „Wie kann man eine solche Absurdität — nur allein im Angesicht der Architektur und Musik niederschreiben?" Zur Stelle S. 189: „Wäre die Seele unvernichtbar, wie der Stoff, so müßte sie nicht nur gleich diesem ewig bleiben, sondern auch ewig gewesen seyn" die Bemerkung S. 35: „Das war sie auch, insofern sie überhaupt ist. Der Keim des Embryo war im Leibe der Mutter, der wieder aus dem Keime in dem Leibe einer Mutter hervorging u. s. w. bis ins Unendliche, bis wir zur generatio aequivoca und endlich zum ewig Bleibenden der Welt gelangen, aus welchem jedes Einzelgebilde hervorging;" zu einer Stelle in Schellings offenbarungsgläubiger Eröffnungsrede in Berlin 1841 zwei Ausrufungszeichen (S. 37), ebenso zu Schopenhauers Dogma (S. 40): „Wenn es keine Hände gäbe, möchte ich nicht leben;" zu Czolbe S. 118: „Das Unvollkommene der Welt scheint gerade als Schlußstein ihrer Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit", ein Ausrufungszeichen; zu: „Es ist uns Naturalisten sittliche Pflicht, ja Ehrensache, in dieser Weise unbedingt gläubig zu seyn, unser Gewissen, unser Wille treibt uns dazu", ein Fragezeichen; zu Czolbes „den leeren Raum kontinuirlich erfüllender, die Körperwelt durchdringender, aus sich durchdringenden Empfindungen und Gefühlen bestehender Weltseele" ein Frage- und Ausrufungszeichen zugleich (S. 119), zu Buckle's Rede: „Das Geld hat nie Uebles, nur Gutes ge-

stiftet" mit Recht ein Zeichen des Bedenkens, während Sophokles' Worte hervorgehoben werden:

„Denn Schlimmeres sproßte ja den Menschen nicht,
Was Geltung hat, als Gold."

Mit vollem Rechte wird dagegen Büchner's Aeußerung über den thierischen Magnetismus als richtig adoptirt S. 53: „Es kann gar keinem wissenschaftlichen Zweifel unterliegen, daß alle Fälle und Vorgebungen von wirklichem Hellsehen auf Betrug oder Täuschung beruhen. Ein Hellsehen d. h. ein Wahrnehmen außerhalb des natürlichen Bereichs der Sinne ist aus natürlichen Gründen eine Unmöglichkeit." Aber gerade deshalb muß man sich wundern, daß mehrere andere gleich unglaubliche Dinge ohne Frage- oder Ausrufungszeichen in die aufgezeichneten Stellen aufgenommen wurden. So z. B. aus Hufelands Journal 1818 4. Stück: „Eine Kranke zeigte am Morgen Striemen und blaue Flecke am Rücken und an den Armen, nachdem sie Nachts geträumt, geschlagen worden zu seyn," oder das „ununterbrochene Schlafen eines holländischen Dachdeckers 1706 vom 24. Januar bis 29. Juni, dann nach einigen Minuten des Erwachens Fortsetzung des Schlafes bis zum 23. Juli, dann nach abermaligen Erwachen Fortschlafen bis zum 11. Januar 1707" (S. 95).

Das zweite Buch enthält die cogitata oder die eigenen Gedanken des Herrn Verfassers. Auch diese werden in Form von Gedankenspänen oder Aphorismen, wie die notata oder die Stellen aus verschiedenen Schriftstellern, mitgetheilt (S. 133—260). Wir wollen hier nur einige dieser Gedanken hervorheben. S. 159 lesen wir: „Wir mögen in der Analyse fortschreiten so weit wir können, immer und überall gelangen wir zu zwei Grundkräften und Gegensätzen, die sich, bisher wenigstens, nicht in Eine auflösen, nicht zu Einer vermischen lassen und aus deren Kampf sowohl, wie inniger Durchdringung alles entsteht, was wir erkennen, ja diese unsere Erkenntniß selbst: Subjekt und Objekt, Erkenntniß und Wille, Organisch und Unorganisch, Dynamisch und Mechanisch, Männlich und Weiblich, Gehalt und Form, positive und negative Elektricität, magnetischer Nord- und Südpol, Plus und Minus, kalte und warme Farben, Dur und Moll u. s. w. Diejenigen, die von absoluter Objektivität in unsern Erkenntnissen, sey es im Physischen oder Metaphysischen oder gar in unsern Empfindungen (woraus sich eine objektive Erkenntniß ergäbe), sprechen, reden entweder aus Unwissenheit oder als Betrüger und Charlatans." S. 163: „In Kant's Lehre vom radikalen Bösen spürt man noch den direkten Einfluß der spezifisch christlichen Lehre." Ebendaselbst: „Wenn es eine Offenbarung sensu pro-

prio geben soll, warum nicht die ganze sichtbare Erscheinungswelt für eine solche annehmen? Wird doch in ihr durchaus ein Geheimnißvolles — offenbar." S. 164: „Wer erkennt nicht, wie viel schon allein die so große Verschiedenheit der äußern Lebensumstände dazu beigetragen hat, um in Kant's Geist eine ganz andere Idee, ein ganz anderes System der Moral zu erzeugen, als z. B. in jenem Schopenhauer's. Die äußerste Rigorosität und Strenge der Kant'schen Moral mit ihrem kategorischen Imperativ: wie paßt sie zu dem Manne, der sich von früher Jugend an, an die Erfüllung strenger äußerer, ihm schon durch äußere Nothwendigkeiten auferlegter Dienstpflichten zu gewöhnen hatte (sein Erzieheramt, seine Professur u. s. w.) und wie correspondirt die so bequemere, geschmeidigere, weichere Moral Schopenhauer's den freien, ungebundenen Verhältnissen, unter welchen dieser Mann lebte! Dazu kam, daß auf Kant noch der theologische Druck der Zeit so viel schwerer lastete als auf Schoppenhauer, so daß man jenen vielleicht sogar mit seiner innersten Ueberzeugung und Empfindung noch als darin befangen ansehen darf. Es ist ein Unterschied, ein Verhältniß, sehr ähnlich demjenigen zwischen Sabastian Bach und Beethoven." S. 167: „Zur Krystallbildung in der Natur gehören unter andern Bedingungen auch Beweglichkeit und Zeit. Zur Erzeugung jener Geistesgebilde, welche man reinen Krystallen vergleichen könnte, ebenso: der Geist muß nämlich große Beweglichkeit, eine gewisse Kraft der Metamorphose besitzen, nicht immer auf einem Punkte ruhen oder sich kreisend um ihn bewegen, und Zeit zur Entwicklung haben." Ebendaselbst: „Nichts ist unbedingt bewunderungswürdig, sondern immer nur relativ; daher kann auch nichts so erhaben und ehrwürdig seyn, daß man es nicht auch wenigstens für einen Moment von einer Seite sollte betrachten dürfen, die es in einem zweideutigen Licht erscheinen läßt; hiervon ist selbst das gewiß am tiefsten begründete, ernsteste, reinste, objektivste Interesse, welches die Betrachtung der Natur einflößt, nicht ausgenommen." S. 220: „Man kann leicht bemerken, daß, was z. B. die größten Philosophen der neueren Zeit: Spinoza, Kant und Schopenhauer (den letzteren zählt der Unterzeichnete nicht zu den größten, er würde Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und Fries über ihn stellen) über Moralität ausgesagt haben, in genauester Uebereinstimmung mit ihrer eigenen Individualität steht, und man wird dies nicht für bloß zufällig ansehen. Spinoza will nichts gelten lassen, als die Kategorie der Natur. Er war sich seiner Moralität nur als eines nothwendigen Ausflusses seiner Natur bewußt, die ihn auch (natürlich von Erkenntniß

der Welt und ihres Wesens geleitet) so frühe schon zu absoluter Resignation auf Alles, was sonst Menschen begehren und erstreben, führte. Kant verkündigte und behauptete den „kategorischen Imperativ". Er war eben selbst in persona der fleischgewordene kategorische Imperativ, er besaß die absoluteste Herrschaft über sich selbst, sein ganzes Seyn ging in Intellektualität auf, es wäre ihm schlechterdings unmöglich gewesen, sich anders als durch rein vernünftige Ueberlegungen bestimmen zu lassen, da es außer diesen keine Motive gab, die auf ihn Kraft und Reiz ausgeübt hätten" .... „Er mußte diesem in ihre allmächtigen Triebe die Form eines gleichsam durch einen Gerichtshof statuirten Gesetzes geben" .... Schopenhauer endlich behauptet, der Mensch ändere seinen angebornen Charakter nie, was denn freilich die Möglichkeit ausschließen würde, daß er sich jemals durch rein vernünftige und moralische Motive sollte bestimmen lassen, wofern dieß nicht in seinem angebornen Charakter liegt" .... Schopenhauer war sich der großen Gewalt, welche die Leidenschaft über ihn ausübte, wohl bewußt (der weder Spinoza noch Kant unterworfen waren), und man darf wenigstens vermuthen, daß das Bedürfniß, der Wunsch, diesen Zug seiner Natur vor sich selbst zu rechtfertigen, — auf seine Theorie einigen Einfluß ausgeübt hat." Merkwürdig ist die Charakteristik derjenigen Personen, welche als die größten bezeichnet werden, S. 248: „Vielleicht dürfen als die größten Geister, welche die englische Nation aus sich hervorgebracht hat, Shakespeare und Newton genannt werden, in der deutschen dagegen Kant, Göthe und Beethoven, und in der französischen: Napoleon. Es scheinen uns diese hervorragendsten Genien dieser Nationen für den Geist derselben charakteristisch: in England neben dem Allerlebendigsten, welches doch gewiß die dramatische Poesie repräsentirt, wie auf materiellem Gebiet die Industrie, wo ja auch die Engländer die obersten Herren sind, das Allerabstrakteste, wofür doch ohne Zweifel Mathematik und Astronomie anzusehen sind; in Deutschland dagegen sehen wir insbesondere in Beethoven den höchsten Tiefsinn mit der höchsten Lebendigkeit, aber auf abstraktem Gebiet, nämlich dem der Musik, organisch verbunden, während Göthe den weitesten Umfang repräsentirt, welchen jemals ein menschlicher Geist erreicht hat; in Napoleon dagegen erblicken wir vielleicht — charakteristisch für die französische Nation, der er ja doch eigentlich mehr angehört, als der italienischen — die höchste Thatkraft mit dem unbegrenztesten practischen Verstand, die jemals in der Welt hervorgetreten sind und in einem Menschenleib gewohnt haben." Wir heben noch zwei Stellen aus S. 259 hervor. Die erste lautet: „Das mo-

derne Zeitungswesen hat durch die Oeffentlichkeit, mit der es alles Geschehene über ganze Welttheile ausbreitet, viel dazu beigetragen, jene übermäßige Ruhm- und Ehrsucht zu steigern, die man bei allen neueren Künstlern, ja selbst Philosophen als charakteristischen Zug bemerken kann und der sich in frühern Zeitaltern, wo alles in größerer Stille und Verborgenheit geschah — gewiß sehr zu Gunsten der Sache — in dieser Weise nicht findet." Ferner: „der Mensch muß dem Menschen doch immer das Wichtigste seyn. Dieser offenbart sich aber als solcher d. h. in der Totalität seiner Kräfte, nur in der Kunst, Philosophie und im ethischen Handeln. So hohen Werth man daher auch den Naturwissenschaften einräumen mag, so sehr muß man doch vor dem Gedanken erschrecken, daß ihre Pflege allmälig die der Kunst und Philosophie verdrängen könnte. Denn daraus müßte sich endlich eine Art chinesischer Cultur entwickeln." Vor jener chinesischen Cultur, welche uns die vorwiegende Naturwissenschaft bringen kann, darf man sich nicht fürchten. Die größten Fortschritte des Geistes verdankt man der Erforschung der Natur, sie ist der Philosophie nicht feindlich, wenn sie richtig erfaßt wird. Sie bietet im Gegentheile der idealen Wissenschaft das Mittel und den Stoff zu weiterer Forschung. Gerade an der Hand der Naturwissenschaft und Mathematik hat die Philosophie der Zukunft ihre Aufgaben zu lösen. Jene Extravaganzen der Philosophie, zu welchen ein einseitiger Idealismus geführt hat, sind auf einer tüchtigen naturwissenschaftlichen Grundlage nicht mehr möglich. Metaphysik, Logik und Psychologie erhalten eine andere Gestalt. Wenn man auch nicht mit allen Ansichten des Herrn Verf., namentlich nicht damit, daß die Naturwissenschaft sich zu sehr mit Geringfügigem, Minutiösem beschäftige, — denn in der Natur giebt es nichts, was nicht genauer Beachtung und Untersuchung werth ist, und eben die Untersuchungen des Kleinsten durch das Mikroskop haben in Zoologie, Physiologie, Botanik u. s. w. zu den wichtigsten Resultaten geführt — und eben so nicht mit der Ueberschätzung des gewiß immerhin bedeutenden Schopenhauer einverstanden seyn kann, so wird doch gewiß jeder empfängliche Leser theils in den Excerpten, theils in den eigenen Gedanken des Herrn Verfassers, welche sich auf die verschiedensten Seiten der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens beziehen, anregende Gesichtspunkte in Fülle finden.

v. Reichlin-Meldegg.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

Annales médico-psychologiques. Journal de l'aliénation mentale etc. 5me série. T. I. Paris, 1869.

A Man's Belief, an Essay on the Facts of Religious Knowledge. London, Williams, 1868 (2 Sh.)

H. Ahrens: Cours de droit naturel ou de philosophie du droit. 6me édit. 2 vols. Leipzig, Brockhaus, 1868 (3 Thlr. 10 Sgr.)

Aristoteles' Thierkunde. Kritisch berichtigter Text mit deutscher Uebersetzung, sachlicher und sprachlicher Erklärung und vollständigem Index, von H. Aubert und Wimmer. 2 Bde. Leipzig, Engelmann, 1868 (6⅓ Thlr.).

A. Alexander: Outlines of Moral Science. New-York, 1868 (7½ Sh.).

M. Bahadur Ali: Akhlak i Hindi, or Indian Ethics. Edited by Syed Abdoolah. London. 1868 (12½ Sh.).

Duke of Argyle: Speculations on Primeval Man. London, Straham, 1868.

E Auber: Philosophie de la médecine. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

H. A. Aulard: Elements de Philosophie concordant avec le programme officiel. Paris, Belin. 1869 (4 Fr.).

R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniß der zweiten zur dritten Phase. Nebst einem Anhang: Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinoza's. Leipzig, Avenarius, 1868 (15 Sgr.).

Fr. Baader: Die Weltalter. Lichtstrahlen aus dessen Werken, von F. Hoffmann. Erlangen, Besold, 1868 (2 Thlr.).

A. Bain: Mental Science. Compendium of Psychology and the History of Philosophy. New-York, Appleton, 1868 (2 D.)

E. Balzer: Gott, Welt und Mensch. Grundlinien der Religionswissenschaft, in ihrer Stellung u. Gestaltung systematisch dargelegt. Nordhausen, Förstemann, 1869 (2 Thlr.)

C. S. Barach: Die Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre. Wien, Braumüller, 1869 (20 Sgr.).

C. Barre: De l'organisation sociale ou théorie sur les passions et les institutions humaines. Paris, Cosse, 1868 (7½ Fr.).

A. Bastian: Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit. Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvölker. Berlin, Reimer, 1868 (1 Thlr. 20 Sgr.)

A. Battaglia: Principii di diritto sociale. Torino, 1868 (2½ L.).

J. J. Baumann: Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philosophie nach ihrem ganzen Einfluß dargestellt und beurtheilt. Band I: Suarez, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Newton. Berlin, Reimer, 1868 (2⅓ Thlr.).

R. Baymann: Friedrich Schleiermacher. Sein Leben und sein Wirken. Für das deutsche Volk dargestellt. Mit d. Porträt Schleiermacher's. Elberfeld, Friederichs, 1868 (15 Sgr.).

M. Beauquier: Philosophie de la musique. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

J. Beck: Grundriß der empirische Psychologie. 9te Auflage. Stuttgart, Metzler, 1869 (20 Sgr.).

C. Bénard: Questions de Philosophie, modèles, esquisses et programmes de dissertations philosophiques etc. Paris. Delagrave, 1868 (6 Fr.).

R. Benfey: Wegweiser in die Geschichte der Philosophie. Leipzig, Matthes, 1869 (15 Sgr.).

J. Bernays: Die Herakliteischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen u. religionsgeschichtlichen Literatur. Berlin, Herz, 1869 (1⅓ ₰).
E. Bersot: Morale et Politique. Paris, Didier, 1868 (3½ Fr.).
E. Bertulus: Economie sociale. L'Athéisme du 19me siècle devant l'histoire, la philosophie médicale et l'humanité. Montpellier, 1860 (7½ Fr.).
R. Bobba: Saggio interno ad alcuni Filosofi italiani meno noti prima e dopo la pretesa riforma Cartesiana. Napoli, Detken, 1868 (1 ₰ 5 Sgr.).
C. v. Bonchard: Aehren vom Felde der Betrachtung. Ausgewählte Aufsätze aus dem literarischen Nachlaß des Verf. Herausgeg. von H. Stadelmann. Augsburg, Jenisch, 1868 (15 Sgr.).
M. Boyer de Bresle: La cité humaine. Principes metaphysiques et philosophie sociale. Paris, Grou. 1868 (5 Fr.).
A. de Broglie: Nouvelles études de litterature et morale. Paris, Didier, 1868 (7½ Fr.).
J. P. Browne: Phrenology and its Application to Education, Insanity and Prison Discipline. London, Bicklis, 1868 (12 Sh.).
Jordanus Brunus: De fimbris idearum. Editio nova cura S. Tugini. Berolini, Mittler. 1868 (1 ₰ 15 Sgr.).
L. Büchner: Scienza e Natura. Saggi di Filosofia e scienza naturali. Versione italiana di St. Luigi. Torino, 1868 (4½ L.).
C. Busi: La Logica sopranaturale, o i misteri della ragione. Firenze, 1869 (6 L.).
S. di Candia: Elementi di Filosofia di diritto con un breve trattato di Filosofia morale. Torino, 1868 (3 L.).
A. Canava: Elementi di Filosofia. Vol. I: Ontologia e Teologia naturale. Milano, Valentiner, 1869 (8 L.).
H. Carle: La libre conscience. Revue philosophique, scientifique et littéraire. Organe de l'Alliance religieuse universelle. Paris, 1869 (10 Fr. un an).
O. Caspari: Die psychophysische Bewegung in Rücksicht der Natur ihres Substrats. Eine kritische Untersuchung als Beitrag zur empirischen Psychologie. Leipzig, Voß, 1869 (15 Sgr.)
C. Cavalier: Etudes médico-psychologiques sur la croyance aux sortilèges à l'époque actuelle. Montpellier, 1868.
E. Chauvet: L'Education. Paris, Durand, 1868 (3 Fr.).
— — — Esquisses psychologiques. I. De la faculté de croire. Ibid. 1868 (3 Fr.).
M. Chemin: Qu'est-ce que la Theophilanthropie? Avec introduction et appréciation par St. Carle. paris, Nobles, 1868 (5 Fr.).
V. Clavel: De M. T. Ciceronis Graecorum interprete, acced. etiam loci graecorum autorum cum Ciceronis interpretationibus et Ciceronianum lexicon graeco latinum. Paris, Hachette, 1869 (7½ Fr.).
C. Coignet: La Morale indépendante dans son principe et dans son droit. Paris, Baillière, 1869 (2½ Fr.).
A. Comte: Cours de philosophie positive. 3. Edition. 6 vols. Paris, Baillière, 1869 (45 Fr.).
A. Coquerel Fils: Origines et transformations du Christianisme. Paris, Baillière, 1869 (2½ Fr.).
— — — La Conscience et la Foi. Ibid. 1869 (2½ Fr.).
J. M. Cosh: Philosophical Papers. I. Examination of Sir W. Hamilton's Logic. II. Reply to Mr. Mill's Third Edition. III. Present State of Moral Philosophy in England. London, Macmillan, 1868 (5½ Sh.).
V. Cousin: Introduction à l'histoire de la Philosophie. 6 édition. Paris, Didier, 1869 (4½ Fr.).
H. K. H. Delff: Grundlehren der philosophischen Wissenschaft. Husum Delff. 1869 (1 ₰ 18 Sgr.).
René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie'

In's Deutsche übertragen und mit einem Vorwort begleitet von Kuno Fischer. Neue Ausgabe. Heidelberg, Bassermann, 1868 (21 Sgr.)

L. Despine: Physiologie naturelle. Etudes sur les facultés intellectuelles et morales dans leur état normal etc. Paris, Savy, 1868. 3 vols.

T. Dick: The Christian Philosopher or the Connexion of Science and Philosophy with Religion. London, Griffin, 1869 (6 Sh.).

J. A. Diehl: De pulchro et sublimi. Dissertatio philos. Münster, Coppenrath, 1868 (10 Sgr.).

F. Dionys: L'ame, son existence et ses manifestations. Paris, Didier, 1868.

J. W. Draper: Histoire du développement intellectuel de l'Europe. Traduit de l'Anglais par L. Aubert. T. I. Paris, Libr. intern. 1868 (5 Fr.).

O. Dreßler: Grundriß der physischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre. Leipzig, Klinckhart, 1868 (10 Sgr.).

M. Droßbach: Ueber Erkenntniß. Halle, Pfeffer, 1869 (12 Sgr.).

L. Dukes: Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Juden. Nakel, Kallmann, 1868 (1 Thlr. 10 Sgr.).

G. W. Egleston: Search after Truth. New York, Putnam, 1868 (1½ D.).

C. van Endert: Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustin's. Freiburg, Herder, 1869 (15 Sgr.).

H. F. T. L. Ernesti: Die Ethik des Apostels Paulus, in ihren Grundzügen dargestellt. Braunschweig, Leibrock, 1868 (1 Thlr.).

Evangelium der Natur. Ein Buch für jedes Haus. 5te Aufl. Frankfurt a/M., Literar.-Anstalt, 1868 (2 Thlr.).

M. Faivre: De la variabilité des espèces. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

M. Ferraz, Prof.: Philosophie du devoir, on principes fondamentaux de la Morale. Paris, 1869 (6 Fr.).

E. v. Feuchtersleben: Diätetik der Seele. 33te Auflage. Wien, Gerold, 1868 (20 Sgr.).

C. Fiaschi: Della Educazione; studii. Firenze, 1868 (4 L.)

J. G. Fichte's Reden an die deutsche Nation. Von Neuem herausgegeben u. eingeleitet von J. H. Fichte. Wohlf. Ausg. Tübingen, Laupp, 1868 (10 Sgr.).

J. H. Fichte: Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1869 (4 Thlr.).

K. Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. Fünfter Band. Fichte und seine Vorgänger. Erste Abtheilung. Heidelberg, Bassermann, 1868 (5 Thlr.).

G. Flourens: Science de l'Homme. 2 édition. T. I. Paris, Le Chevalier, 1869 (3 Fr.).

M. Fontanée: Le Christianisme moderne. Lessing. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

C. Fortlage: Acht psychologische Vorträge. Jena, Mauke, 1869 ($1^2/_3$ Thlr.).

A. Frank: La Philosophie mystique en France au XVIIIme siècle. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

F. C. Fresenius: Die psychologischen Grundlagen der Raumwissenschaft. Wiesbaden, Kreidel, 1868 (20 Sgr.).

J. Freudenthal: Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch) untersucht. Breslau, Schletter, 1869 (20 Sgr.).

F. Garden: An Outline of Logic for the use of Teachers and Students. London, Rivingtons, 1868 (4 Sh.).

L. George: Rede bei der akademischen Feier der hundertjährigen Wiederkehr des Geburtstags von Friedr. Schleiermacher. Greifswald, Kunike, 1868.

G. G. Gervinus: Händel und Shakespeare. Beiträge zur Aesthetik der Tonkunst. Leipzig, Engelmann, 1869 (2 Thlr. 15 Sgr.).

C. Giambelli: Saggio antico e filosofico interno a Nic. Macchiavelli. Torino, 1869.

C. G. Giebel: Der Mensch. Sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und Entwickelung. Leipzig, O. Wigand, 1868 (2 ₰).
M. Giordano: Lettere protologiche. Sotto torchio — uscirà in 4 fascicoli a 30 fogli di stampa. Milano, 1868.
M. A. Guépin: Esquisse d'une philosophie maçonnique. Nantes, 1868.
V. Guichard: La liberté de penser, fin du pouvoir spirituel. Paris, 1868 (3½ Fr.)
J. Huttmann: De Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedat, ratione. Inaugural-Dissertation. Breslau, Junger, 1868.
G. Hagemann: Psychologie. Leitfaden für akademische Vorlesungen so wie zum Selbstunterricht. Münster, Russel, 1868 (15 Sgr.)
E. Hannotin: Les grandes questions. Paris, Dentu, 1868 (3½ Fr.).
F. Harms: Abhandlungen zur systematischen Philosophie. Berlin, Hertz, 1868 (1 ₰ 20 Sgr.).
E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin, C. Dunker, 1868 (3 ₰).
F. A. v. Hartsen: Die Methode der wissenschaftlichen Darstellung. Einfache Regeln, um den schwierigsten Gegenstand klar u. erschöpfend zu behandeln. Halle, Pfeffer, 1868 (12 Sgr.).
— — — Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, vom empirischen Standpunkt. Mit Rücksicht auf Herbart, A. Zimmermann, Lotze, J. H. v. Fichte, Fechner, Büchner u. Trendelenburg. Mit einem neuem Versuch, Philosophie u. Religion zu versöhnen. Halle, Pfeffer, 1869 (20 Sgr.).
— — — Untersuchungen über Psychologie. Anmerkungen zu R. Zimmermanns philosophischer Propädeutik. Mit Rücksicht auf Herbart, Fichte, Ulrici, Fechner rc. Leipzig, Thomas, 1869 (20 Sgr.).
— — — Philosophisch klaver-blad: I Over egoisme. Ethisch paedagogische studie. II Over vooruitgang. III Nieuwe poging om godsdienst en wijsbegeerte te verzoenen. Amsterdam, 1868.
A. Heinsius: Meine Religion in ihren Grundzügen. Koburg, Bendelbach, 1868 (10 Sgr.).
O. Hermens: Das Leben des Johannes Scotus Erigena. Inaugural-Dissertation. Jena, 1868.
A. F. Hewit: Problems of the Age, with Studies in St. Augustine and kindred Topics. New York, 1868 (2 D.).
O. P. Hiller: Gems from the Writings of Swedenborg. 2 édit. 2 Vols. Boston, Carter, 1868 (1 D.).
J. Hinterseber: Masse und Geist oder die Schule für den Menschen in der Erkenntniß des Guten und Bösen. München, Merhof, 1868 (9 Sgr.).
G. A. Hirn: Consequences philosophiques et métaphysiques de la Thermodynamique. Strasbourg, 1869 (7 Fr.).
B. S. Hirschfeld: Ueber die Lehren der Unsterblichkeit der Seele bei den verschiedenen Völkern. Gleiwitz, Karfunkel, 1868 (18 Sgr.).
Fr. Hoffmann: Philosophische Schriften. Zweiter Band. Erlangen, Deichert, 1869 (1 ₰ 27 Sgr.).
A. Horwicz: Grundlinien eines Systems der Aesthetik. Eine von der Akademie zu Straßburg gekrönte Preisschrift. Leipzig, Seemann, 1869 (1 ₰).
T. Hughes: Knowledge, the Fit and Intended Furniture of the Mind. London, Hodder, 1868 (3½ Sh.).
G. Jäger: Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral u. Religion. Stuttgart, Hoffmann, 1869 (25 Sgr.).
J. Jäkel: Der Satz des zureichenden Grundes. Breslau, Maruschke, 1868 ($1\frac{1}{3}$ ₰).
P. Janet: La Crise philosophique. Taine, Renan, Vacherot, Littré. Paris Baillière, 1868 (2½ Fr.).

P. Janet: Le Cerveau et la Pensée. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).
The Idealist, the Journal of the T. D. Society: an Association of the Followers of Emerson and Carlyle. London, Marlborough, 1869 (Bi-Monthly 6 Sh.).
Abraham ben Jizchak: Schola talmudica. Edit. B. H. Querbach. Tom. II. Berlin, Benzian, 1868 (1 ₰ 15 Sgr.).
E. Johnson: Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie. Plauen, Hohmann, 1869 (15 Sgr.).
E. Jung: Gedanken über die menschliche Sprachaneignung. Eine sprachphilosophische Studie. Inaugural-Dissertation. Jena, 1868.
J. Jungmann: Das Gemüth und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Mit Gutheißung der Oberen. Innsbruck, Wagner, 1868 (20 Sgr.).
S. Kalischer: De Aristotelis Rhetoricis et Ethicis Nicomacheis et in quo et cur inter se quum congruant tum differant. Inaugural-Dissertation. Halle, 1868.
J. Kant's sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein. 6ter u. 7ter Bd. Leipzig, Voß, 1868 (à 1⅓ ₰).
— — — Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Hartenstein. (Besondere Ausgabe.) Ebd. 1868 (1⅓ ₰).
W. Kaulich: Handbuch der Logik. Prag, Lehmann, 1869 (1 ₰).
F. v. Kiraly: Betrachtungen über Socialismus u. Communismus in ihrem Verhältniß zu den Grundformen des Rechts ꝛc. Leipzig, Duncker, 1868 (28 Sgr.).
F. J. Kirchhoffer: Der Mysticismus und seine Unhaltbarkeit. Eine psychologische Meditation. Zürich, Verlags-Magazin, 1868 (7 Sgr.).
J. H. v. Kirchmann: Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert u. mit Lebensbeschreibungen versehen. 1tes Heft: v. Kirchmann, Einleitung in das Studium philosophischer Werke. 2. Kant, Kritik der reinen Vernunft. 3. Benedict v. Spinoza, Ethik. 4. Erläuterungen zu Kant's Kritik. U. s. w. Berlin, Heimann, 1868. 9 (à 5 Sgr.).
M. Kleutgen: La philosophie scolastique. Traduit de l'Allemand par C. Sierp. Tome I. Paris, Gaume, 1868.
K. H. Klinkhardt: Die Unendlichkeit des Raumes und des Weltalls. Versuch einer Erklärung dieses Problems, erläutert durch eine Zeichnung. Leipzig, Lißner, 1868 (3 Sgr.).
A. Knigge: Tod und Unsterblichkeit. Hannover, Cruse, 1868 (7 Sgr.).
K. Köstlin: Aesthetik. Zweite Hälfte, 2te Lieferung. Tübingen, Laupp, 1869 (1 ₰ 20 Sgr.).
K. C. F. Krause: Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Für Gebildete aus allen Ständen. Erster Band: Erneute Vernunftkritik Zweite vermehrte Auflage. Prag, Tempsky, 1868 (2 ₰).
E. Laboulaye: Etudes morales et politiques. 4me édition. Paris, Charpentier, 1868 (3½ Fr.).
M. Ladevi-Roche: De l'unité des races humaines, d'après les données de la psychologie et de la physiologie. Bordeaux, Degréteau, 1868.
L. R. Landau: Die Grenze der menschlichen Erkenntniß und die religiösen Ideen. Leipzig, Weber, 1868 (20 Sgr.).
V. de Laprade: Questions d'Art et de Morale. Paris, Didier, 1868 (6 Fr.).
A. Lasson: Meister Eckhart der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Speculation in Deutschland. Berlin, Hertz, 1868 (2 ₰).
— — — Das Culturideal und der Krieg. Berlin, Möser, 1868 (10 Sgr.).
F. Latendorf: Sebastiani Franci de Pythagora ejusque symbolis disputatio comentario illustrata Gratulationsschrift. Schwerin, 1868.
W. E. H. Lecky: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung

in Europa. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von H. Jolowicz. Leipzig, Winter, 1868 (1½ ℛ).

W. G. Lecky: Hystory of Morals in Europe. London, 1869 (10 Sh.)

F. A. Lemoine: De la Phisionomie et de la Parole. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.).

M. Léouzon-le-Duc: Voltaire et la Police. Paris, Bray, 1868 (3 Fr.).

C. Lewis: Qual é la miglior forma di governo. Traduzione italiana di G. F. 1868 (2 L.).

P. M. Liberatore: Compendium Logicae et Metaphysicae. Roma, 1868 (3 L. 10 C.).

V. Lilla: La personalità originaria e la personalità derivata. Napoli, Rocco, 1868 (1 L.).

H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte u. Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Erster Band: Der Leib — Die Seele — Das Leben. Zweite Auflage. Leipzig, Hirzel, 1869 (2¼ ℛ).

N. Maccoll: The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus. Being the Hare Prize Essay for 1868. London, Macmillan, 1869 (3½ Sh.).

J. G. Macvicar: A Sketch of a Philosophy. Part II: Matter and Molecular Morphology, the Elemental Synthesis. London, Williams, 1868 (3½ Sh.).

M. Mariano: La Philosophie contemporaine en Italie. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr. .

O. Marpurg: Das Wissen und der religiöse Glaube. Leipzig, Duncker & Humblod, 1869 (1 ℛ 20 Sgr).

J. L. A. de Commines de Marsilly: Recherches mathématiques sur les lois de la matière. Paris, Gauthier, 1868 (9 Fr.).

C. Martha: Le poëme de Lucrèce; morale, religion, science. Paris, Hachette, 1868 (7½ Fr.).

J. Martineau: Essays, Theological and Philosophical. Vol. II. Boston, Spencer, 1868 (2½ D.).

F. D. Maurice: The Conscience. Lectures on Casuistry, delivered in the University of Cambridge. London, Macmillan, 1868 (8½ Sh.).

B. Mazzarella: Della critica, libri tre. Vol. II. Della critica come scienza e come arte. Genova, 1868 (3 L.).

A. Mertschinsky: Arithmétique spéciale. Genève, Georg, 1868 (1½ Fr.).

J. B. Meyer: Kant's Ansicht über die Psychologie als Wissenschaft. Einladungsschrift. Bonn, Georgi, 1869.

J. D. Michael: Der Kampf der christlichen u. der modernen Denkweise an der Idee des Lebens beleuchtet. Drei apologetische Vorlesungen. Leipzig, Hinrichs, 1868 (12 Sgr).

Michaud: Guillaume de Champeaux et les Ecoles de Paris au XIIe siècle d'après des documents inédits. 2e édition. Paris, Didier, 1868 (3½ Fr).

Michelis: Ueber den Satz Plato's: daß wenn es besser werden soll, entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden müssen. Festrede. Braunsberg, Peter, 1868 (3 Sgr).

M. Migret: Victor Cousin, notice historique sur sa vie et ses travaux. Lue à la séance de l'Académie des Sciences morales. Paris, Didier, 1869 (1 Fr.).

J. Mill: Analysis of the Phaenomena of the Human Mind. A new Edition with Notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. Edited with additional Notes by J. St. Mill. London, Longmans, 1869 (12 Sh.).

J. Millet: Histoire de Descartes avant 1737, suivie de l'analyse du Discours de la Méthode et des Essays de philosophie Paris, Didier, 1868 (7½ Fr.).

R. Milligan: Reason and Revelation or, the Province of Reason in Matters pertaining to Divine Revelation. Cincinnati, Carrols, 1868 (2 D.).

Th. More: Utopia. With Memoir, Introduction and Notes by the Rev. J. Sideotham London, Low, 1868.

G. Moore: The Power of the Soul over the Body. Sixth Edition, vevised and enlarged. London, Longmans, 1868 (8½ Sh.).

M. Müller: Essays. Erster Band: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach d. 2ten englischen Ausg. mit Autorisation des Verf. in's Deutsche übertragen. Leipzig, Engelmann, 1869 (1⅓ ₰).
M. E. A. Naumann: Die Naturwissenschaften und der Materialismus. Bonn, Cohen, 1869 (1 ₰ 24 Sgr.).
E. Naumann: Die Tonkunst in der Culturgeschichte. 1ter Band. Berlin, Behr, 1869 (1⅓ ₰).
E. Naville: Le problème du Mal. Sept discours. Paris, Durand, 1868 (6 Fr.).
E. Nerva: La genèse des corps célestes et des êtres des trois règnes de la nature. Ouvrage précédé d'une préface sur la Philosophie naturelle et Philosophie de l'histoire. 1e livraison. Paris, Dentu, 1869.
C. W. Opzoomer. Die Religion. Aus dem Holländischen übersetzt von F. Mook. Elberfeld, Friederichs, 1868 (1⅙ ₰).
Over den Aard en de Toekomst der Bewegkracht. Door den Schrijver van het Werk getiteld: „Over de Werking der Naturwetten op zedelijk Gebied. Amsterdam, Loman, 1869.
F. Papillon: David Hume, precurseur d'Auguste Comte. Extrait de la „Philosophie positive," Septbr. 1858 Versailles, Corf, 1868 (1 Fr.).
L. Paul: Kant's Lehre vom idealen Christus. Ein Vergleich mit d. Christologie der Kirche. Kiel, Schröder, 1869 (1 ₰).
A. Peip: Das Kreuz und die Weltweisheit. Ein Vortrag etc. Hannover, Meyer, 1869.
G. Perowne: Hulsean Lectures on Immortality. London, 1869 (7½ Sh.).
M. Perty: Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. Leipzig, Winter, 1869 (1½ ₰).
A. Pfizmaier: Geschichtliches über einige Seelenzustände und Leidenschaften. Wien, Gerold, 1868 (12 Sgr.).
O. Pfleiderer: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Erster Band: Das Wesen der Religion. Leipzig, Fues, 1869 (2 ₰).
A. Pichler: Die Theologie des Leibniz aus sämmtlichen gedruckten u. vielen noch ungedruckten Quellen mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Zustände der Gegenwart zum ersten Male vollständig dargestellt. 1. Theil. München, Cotta, 1869 (2 ₰ 4 Sgr.).
Plato's Meno. Translated from the Greek, with an Introduction and Preliminary Essay on Moral Education of the Greeks. By R. W. Mackay. London, Williams, 1868 (5 Sh.).
Plato's Sophistes: a Dialogue on True and False Teaching. Translated, with Notes and Introduction on ancient and modern Sophistry. By R. W. Mackay. Ibid. 1868 (5 Sh.).
N. Porter: The Human Intellect; with an Introduction upon Psychology and the Soul. New York, Scribner, 1868 (5 D.).
P. Pradier-Fodéré: Principes généraux de Droit, de Politique et de Législation. Paris, Guillomin, 1869 (7½ Fr.).
L. Preller et H. Ritter: Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta. Edit. IV. Gotha, Perthes, 1869 (2 ₰ 20 Sgr.).
W. Preyer: Die Briefe Heinrich Suso's nach einer Handschrift des 15ten Jahrhunderts herausgegeben. Leipzig, Dörffling, 1868 (12 Sgr.).
— — — Ueber die Grenzen des Empfindungsvermögens und des Willens. Bonn, Marcus, 1868 (10 Sgr.).
B. Podestà: Di alcuni documenti inediti riguardanti Pietro Pomponazzi Lettore nello Studio Bolognese, cavati dall' antico archivio etc. Bologna, regia Tipografia, 1868.
R. Pozzi: Le prime analisi del pensiero e della parola ossia introduzione agli studj della Logica e della Grammatica generale. Milano, Valentiner, 1869 (2 L.).

P. J. Proudhon: Oeuvres complètes 1848 – 1852. Tome II. Paris, Librairie internat. 1869 (3½ Fr.).

Baguenault de Puchesse: L'immortalité, la mort et la vie. Etude sur la destinée de l'homme. 3me Edition. Paris, Didier, 1868 (3½ Fr.).

St. Purgotti: Euclide e la Logica naturale; riflessioni. Perugia, 1868 (1½ L.).

A. de Quatrefages: Histoire de l'homme. Deuxième partie: Questions générales. Paris, Hachette, 1868 (25 c.).

H. Recht: Die Entwickelung der Weltgesetze. Berlin, Greben, 1869 (20 Sgr.).

— — — Die Erkenntnißlehre der Schöpfung nach Grundsätzen der freien Forschung u. die Bedeutung dieser Lehre für die Ausbildung des Menschen. 2. Heft. Ebd. 1869 (16 Sgr.).

F. Reiff: Glaube und Wissen. Ein Vortrag. Detmold, Meyer, 1868 (7½ Sgr.).

E. Reinartz: Materialismus u. Spiritualismus oder Zusammenhang zwischen Leib und Seele. Medic. Inaugural-Dissertation. Halle, 1869.

Ch. de Rémusat: Bacon. Sa vie, son temps et sa philosophie.. Paris, Didier, 1868 (3½ Fr.).

W. Resl: Zur Psychologie der subjektiven Ueberzeugung. Gymnasial-Programm, Czernowitz, 1868.

G. Rettig: Abhandlungen (über zwei Stellen in Platon's Symposion). Bern, Fischer, 1869.

Revue de cours littéraires. 1. et 2. semestre, 1868. Paris, Baillière, 1868 (15 Fr.).

M. Richard, prof.: Essai sur la Tempérance. Coulommiers, 1868 (5 Fr.).

A. de Roaldes: Les penseurs du jour et Aristote. Traité des êtres substantiels. Meaux, 1868 (4 Fr.).

C. L. Robertson and St. Maudsley. The Journal of Mental Science (published by the Authoricty of the Medico-Psychological Association). No. 67. London, Churchill, 1868 (3½ Sh.).

C. Roquette: Le Matérialisme devant la science. Paris, Baillière, 1869 (1 Fr.).

K. Rosenkranz: Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft ꝛc. Zweiter Band. Mainz, Kirchheim, 1868 (1 Thlr. 22½ Sgr.).

— — — Die Platonische Ideenlehre u. ihre Kritik u. Umgestaltung durch Aristoteles. Ebd. 1869 (7½ Sgr.).

L. Rossi: Il Materialismo nel secolo XIX. Osservazioni critiche sul libro intitolato „Forza e materia" del Dr. L. Büchner. Codogno, 1868 (1½ L.).

J. Roth: Religion und Priesterthum. Studien. Leipzig, O. Wigand, 1869 (20 Sgr.).

J. B. Rousseau: Oeuvres, avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages, et un nouveau commentaire; par A. de Latour. Paris, 1868 (7½ Fr.).

J. Rubin: Spinoza und Maimonides. Wien, Herzfeld, 1868 (12 Sgr.).

O. R. Rucellai: Della providenza; dialoghi filosofici, con aggiunta di una lettera sulla Polonia, pubblicati per cura di G. Turrini. Firenxe, 1868 (4 L.).

A. Ruge: Reden über Religion, ihr Entstehen u, Vergehen. An die Gebildeten unter ihren Verehrern. Berlin, Stuhr, 1868 (1 Thlr.).

Th. Rumpel: Philosophische Propädeutik oder die Hauptlehren der Logik und Psychologie. 2te Auflage. Gütersloh, Bertelsmann, 1868 (20 Sgr.).

A. Rutenberg: Aesthetische Studien. Berlin, Rauh, 1868 (15 Sgr.).

F. X. Ruttens: Ethicae seu philosophiae moralis elementa. Louvain, 1868 (23 Sgr.).

Duc de Sabran-Pontevès: A travers les champs de la pensée, simples esquisses religieuses et philosophiques. Paris, Ruffet, 1869 (5 Fr.).

B. Salzbrunner: Das Gesetz der Freiheit. Ein Beitrag zur Reinigung der Volksreligion. Nürnberg, Schmid, 1868 (16 Sgr.)
C. Sanseverino: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata in compendium redacta. Edit II. 2 voll. Neapoli, Detken, 1868 (3¼ Thlr.).
C. Scheidemacher: Die Nachteule des Materialismus schnell und scheu vor dem Lichte der Thatsachen oder Materialismus u. Psychologie. Cöln, Rommerskirchen, 1868 (15 Sgr.).
Zur Säcularfeier Schleiermacher's. Separat-Abdruck etc. Berlin, Nicolai, 1868 (7½ Sgr.).
D. Schenkel: Friedrich Schleiermacher. Eine akademische Rede etc. Heidelberg, Mohr, 1868 (8 Sgr.).
F. Schleiermacher: Monologues. Traduit de l'Allemand par L. Segond. Nouv. édit. Basel, Georg, 1868 (16 Sgr.).
F. Schmeding: Das Gemüth. Ein psychologisch-pädagogischer Versuch. Gymnasial-Programm. Duisburg, 1868.
F. X. Schmid: Grundlinien der philosophischen Ethik (Philosophische Rechts-, Sitten-, Religions- u. Erziehungslehre). Wien, Braumüller, 1868 (2⅓ Thlr.).
P. Schmidt: Spinoza und Schleiermacher. Die Geschicke ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniß. Ein dogmengeschichtlicher Versuch. Berlin, Reimer, 1868 (22½ Sgr.).
M. Schoebel: Recherches sur la religion primitive de la race Indo-iranienne. Paris, Maisonneuve, 1868 (2 Fr.).
M. Schwab: Mendelssohn, sa vie et ses oeuvres, son influence philosophique sur le Judaïsme moderne. Inaugural-Dissertation, Jena (Paris), 1868.
Ch. Secrétan: La Philosophie de Victor Cousin. Paris, 1868 (2 Fr).
L. Seemann: Einleitung in die Aesthetik. Leipzig, Wartig, 1869 (10 Sgr.).
G. Sergi: Miologia, ovvero scienza dell' essenza, rinnovamento dell' antichissima filosofia italiana. Noto, 1868 (5 L.).
M. N. Serrano: Ensayo de Enciclopedia filosófica. Parte I: Prolegómenos de la ciencia. Madrid (Leipzig, Brockhaus) 1867.
J. C. Shairp: Studies in Poetry and Philosophy. Wordsworth, Coleridge and Keble. London, Hamilton, 1869 (6 Sh.).
J. M. Söltl: Vorträge über Beredsamkeit. München, Lentner, 1868 (21 Sgr.).
J. Spedding: The Letters and the Life of Francis Bacon, including all his Occasional Works, namely Letters, Speeches, Tracts, Memorials etc. and all Authentic Writings not already printed among his Philosophical, Literary or Profesional Works. Newly collected and set forth in Chronological Order. Vol. III IV. London, Longmans, 1868 (24 Sh.).
B. de Spinoza: The Ethics and Letters. From the Latin. With a Life of the Philosopher and a Summary of his Doctrine. London, Trübner, 1869 (4 Sh.).
A. Spir: Forschung nach der Gewißheit in der Erkenntniß der Wirklichkeit. Leipzig, Förster, 1869 (1 Thlr. 10 Sgr.).
J. Steger: Platonische Studien. I. Innsbruck, Wagner, 1869 (15 Sgr.).
J. H. Stirling: Sir William Hamilton: being the Philosophy of Perception: an Analysis. London, Longmans, 1868 (5 Sh.).
— — — Notes on Schwegler's History of Philosophy. Ibid. 1868 (1 Sh.).
Q. Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. Mainz, Kirchheim, 1868 (3 Thlr.).
G. Sutton: Faith and Science. A Series of Essays. London, Bell, 1868.
H. Taine: Philosophie de l'Art dans le Pays-Bas. Paris, Baillière, 1869.
— — — The Ideal in Art. Transladed by J. Durand. New York, Leypoldt, 1868 (1½ D.).
G. Teichmüller: Aristotelische Forschungen. II. Aristoteles Philosophie der Kunst. Halle, Barthel, 1869 (3 Thlr.).
Théologie et Philosophie, Compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger. Sous la direction de E. Dandiran etc. Genève, Georg, 1869 (12 Fr.).

A Theory of the Universe. New York, Wynkoop, 1868 (1⅜ D.).

St. Thomae Opera omnia. Opuscula alia dubia adjectis brevibus adnotationibus. Vol. II. Mediol. Valentiner, 1869 (22 L.).

M. Thompson: The Limits of Philosophic Enquiry. London, 1868 (1 Sh.).

G. Tiberghien: Introduction à la Philosophie et préparation à la Metaphysique. Etude analytique sur les objets fondamentaux de la science critique du Positivisme. Bruxelles, Librairie polytechnique, 1868 (7 Fr.).

M. Tissandier: Des Sciences occultées et du Spiritisme. Paris, Bailliérs, 1868 (2½ Fr.).

L. Tobler, Prof.: Ueber die Wortzusammensetzung nebst einem Anhang über die verstärkende Zusammensetzung. Ein Beitrag zur philosophischen u. vergleichenden Sprachwissenschaft. Berlin, Dümmler, 1868 (1 ₰).

S. Tongiorgi: Institutiones philosophicae. Editio IV. 3 voll. Brüssel, Paderborn, Schöning, 1868 (1 ₰ 20 Sgr.).

A. Trendelenburg: Zur Erinnerung an Christian August Brandis. Vortrag gehalten in d. K. Akad. d. Wiss. Aus d. Abhandl. derselben etc. Berlin, Dümmler, 1868.

S. Turbiglio: Storia della Filosofia. Cartesio, Malebranche, Spinoza. Torino, Tipografia italiana, 1867 (2 L.).

— — — Analisi storica delle filosofie di H. Locke e di G. Leibniz. Torino, Tipografia della Bandiera della Studente, 1867 (2 L.).

F. Ueberweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 3te vermehrte und verbesserte Aufl. Bonn, Marcus, 1868 (1 ₰ 20 Sgr.).

F. Urtel: Spinozae doctrina de voluntatis humanae natura exponitur et examinatur. Inaugural-Dissertation. Halle, 1868.

E. Vacherot: La Religion. Paris, Chamerot, 1868 (7½ Fr.).

R. Vallig: Die Lehre von den Menschenpflichten in ihrem Verhältniß zur christlichen Sittenlehre. Aus d. Papieren eines Philosophen herausgegeben. Winterthur, Bleulen, 1868 (20 Sgr.).

M. Veitch: Memoir of Sir William Hamilton, Bart. Professor of Logic and Metaphysics etc. London, Blackwood, 1869 (10 Sh.).

L. Viardot: Apologie d'un incrédule. Paris, Armand, 1868 (1½ Fr.).

Voltaire: Oeuvres complêtes, avec préfaces, notes et commentaires nouveaux par E. de la Bédolière et G. Avenel. T. V Paris 1868 (3 Fr.).

C. St. Wake: Chapters on Man, with the Outlines of a Science of Comparative Psychology. London, Trübner, 1868 (7½ Sh.).

J. C. Walker: Essay on First Principles. London, Longmans, 1868 (2½ Sh.).

L. Walras: L'idéal social. Paris, Guillaumin, 1869 (5 Fr.).

J. Watts: The Improvement of the Mind. Edinburgh, Nimmo, 1868 (3½ Sh.).

W. Whewell: Lectures on the History of Moral Philosophy in England. New and improved Edition with additional Lectures. London, Bell, 1868 (8 Sh.).

E. White: On Some of the Minor Moralities of Life. London, Stock, 1868 (3½ Sh.).

L. Wiese: Von Lebensidealen. Vortrag. Berlin, Wiegand, 1868 (8 Sgr.).

William Lord Archbishop of York: The Limits of Philosophical Inquiry. London, Hamilton, 1869 (1 Sh.).

C. F. Winslow: Force and Nature, Attraction and Repulsion; the radical Principles of Energy discussed in their Relations to Physical and Morphological Developments. London, Macmillan, 1869 (14 Sh.).

J. F. T. Wohlfahrt: Glückseligkeitslehre. Ein Laienbrevier. Leipzig, D. Weigel, 1868 (1½ ₰).

v. Wolanski: Die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen vom theo-

logischen und philosophischen Standpunkte. Münster, Theissing, 1868 (1 ℳ 20 Sgr).

M. Wolff: Die natürliche Religion in neuer Auflage. Hamburg, Grüning, 1869 (15 Sgr).

— — — Betrachtungen zur Religion und Ethik der Gegenwart. Hamburg. Grüning, 1869 (15 Sgr).

E. F. Wyneken: Das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese. Inauguraldissertation rc. Hannover, Schulze, 1869 (7½ Sgr).

A. Young: The Disentanglement of Ideas, or the Mystery of the Cross London, S. Low, 1868 (20 Sh.).

Zeitschrift für Ethnologie und ihre Hülfswissenschaften als Lehre vom Menschen in seinen Beziehungen zur Natur und zur Geschichte. Herausgeg. von A. Bastian u. R. Hartmann. Berlin, Wiegand, 1869 (5 ℳ).

E. Zeller: Die Philosophie der Griechen. Register zu dem ganzen Werke Leipzig, Fues, 1868 (16 Sgr).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle.

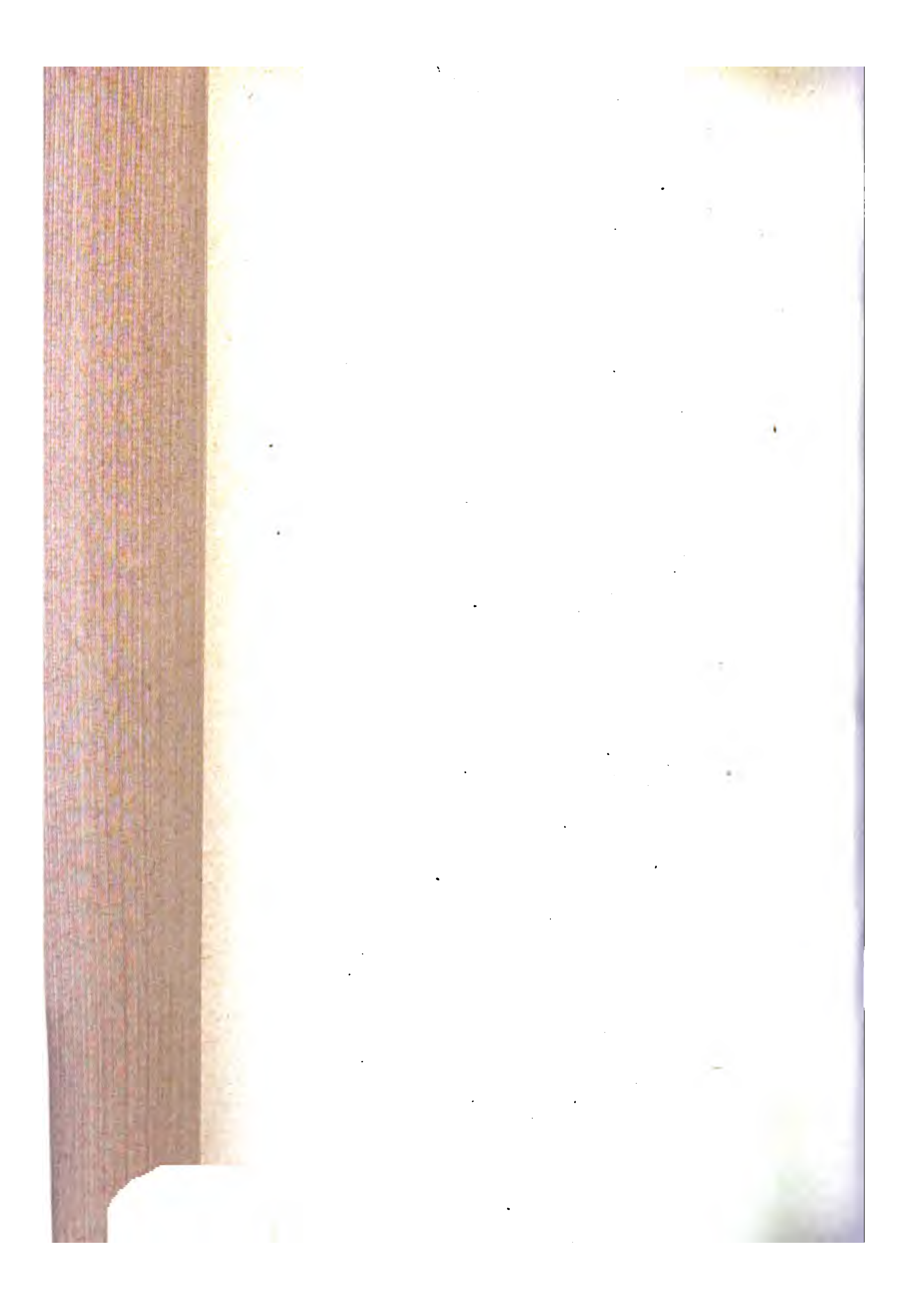
und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Fünfundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1869.



Inhalt.

Zur logischen Frage.

(Mit Beziehung auf die Schriften von A. Trendelenburg, L. George, Kuno Fischer und F. Ueberweg.)

Von H. Ulrici.

I.

Formale oder materiale Logik? Verhältniß der Logik zur Metaphysik.

Die neueren philosophischen Forschungen haben sich, seit dem nicht mehr zu verdeckenden Banquerott der sog. speculativen (absoluten) Philosophie, mit erneutem Eifer den erkenntnißtheoretischen Problemen zu- und damit zu Kant d. h. zu dem Kantischen Stand- und Ausgangspunkt zurückgewandt. Unter diesen Problemen steht die logische Frage, die Frage nach Stellung, Fassung und Behandlung der Logik, obenan. Denn es leuchtet von selbst ein und wird von Niemand bestritten, daß die Logik in der nächsten und engsten Beziehung zur Erkenntnißtheorie stehe. Es ist vornehmlich Trendelenburg's Verdienst, die logischen Untersuchungen durch den glänzenden Scharfsinn, die Umsicht und Gelehrsamkeit, womit er sie behandelt hat, wieder in Gang gebracht zu haben. An sein bekanntes Werk lehnen sich die neuern Lehrbücher der Logik an oder setzen sich doch mit ihm auseinander. Die Wichtigkeit der Frage — die durch den neuerdings sich breit machenden Materialismus und Sensualismus erhöht wird, — rechtfertigt nicht nur jeden wissenschaftlich gehaltenen Versuch ihrer Lösung, sondern auch jede Opposition, selbst gegen die anerkanntesten Namen und die besten Autoritäten. Ich stehe in solcher Opposition nicht nur gegen Hegel, sondern auch gegen Trendelenburg, und damit gegen Kuno Fischer, L. George und F. Ueberweg, indem m. E. jeder Versuch, die Logik ihres formalen Charakters zu entkleiden und sie mit der Metaphysik, der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre zu

identificiren, ein verfehltes Unternehmen ist. Ich werde diesen Satz zu erweisen suchen nicht bloß durch Rechtfertigung meines eignen Standpunktes (den ich in meinem System der Logik und dem Compendium zu demselben bereits dargelegt habe), sondern auch durch Widerlegung der entgegenstehenden Ansichten. Ich will indeß damit das Recht der formalen Logik, die seit Trendelenburg ziemlich allgemein als beseitigt, als ein s. g. überwundener Standpunkt betrachtet wird, nur von neuem zur Discussion stellen, und bitte daher ausdrücklich und dringend die Vertreter der materiellen, metaphysischen, erkenntniß-theoretischen Logik, deren Auffassung ich angreife, nicht nur sich zu vertheidigen, sondern auch den Angriff zu erwidern: nur dadurch kann der Streit fruchtbar werden und die Lösung der Aufgabe fördern. Ich biete ihnen zu solcher Discussion die Spalten dieser Zeitschrift an, indem ich verspreche, jede Entgegnung unbedingt aufzunehmen, sobald sie sich nur äußerlich in den Schranken eines Journal-Artikels hält.

Indem ich mich zum Vertheidiger der formalen Logik aufwerfe, muß ich indeß voraus erklären, daß ich keineswegs die alte formale Logik und deren Verfahren zu rechtfertigen gedenke. Sie trifft insofern mit Recht der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, als sie die logischen Gesetze wie die Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses als gegeben nur empirisch aufnahm, ihre Beziehungen zu einander erörterte, mannichfaltige Arten, Klassen, Figuren unterschied, diese wohl oder übel zusammenordnete &c., ohne sich darum zu kümmern, was sie bedeuten, worauf sie beruhen, wie sie entstehen, worin ihre Unentbehrlichkeit, Nothwendigkeit und allgemeine Geltung liege, und in welchem Verhältniß sie zu ihrem Inhalt stehen. Die alte formale Logik überließ die Beantwortung dieser Fragen der Psychologie, Erkenntnißtheorie, Metaphysik, während sie doch bei ihren Eintheilungen und Classificationen nicht nur auf den Denkinhalt der Begriffe, Urtheile, Schlüsse fortwährend Rücksicht nahm, sondern die Klassen und Arten, die sie unterschied, meist gerade auf die Verschiedenheit des Denkinhalts basirte. Nicht also

darin, daß die alte formale Logik formal war und weder um die Metaphysik noch um die Wahrheit (den Erkenntnißgehalt) der Begriffe, Urtheile, Schlüsse sich bekümmerte, lag ihre Schwäche, sondern darin, daß sie die Denkgesetze und Denkformen, von denen sie handelte, nicht zu deduciren, nicht ihre Allgemeinheit, Unentbehrlichkeit, Nothwendigkeit nachzuweisen wußte, und statt auf diesen Nachweis einzugehen, durch eine Masse unnöthiger, grundloser Distinctionen und Partitionen den an sich einfachen Stoff sehr unlogisch verwickelte und verdunkelte.

Die Forderung, diesen Mängeln abzuhelfen, war unabweislich. Aber statt ihr Genüge zu thun, die formale Logik in wissenschaftlichem Geiste auszubilden und so den historischen Faden der philosophischen Entwicklung (wie Trendelenburg mit Recht fordert) weiter zu spinnen, sprang man von einem Extrem in das andre hinüber, verwarf ohne Weiteres die formale Logik, und versuchte seit Hegel — dem Fichte und in gewissem Sinne schon Kant vorgearbeitet hatten — die Logik mit der Metaphysik, der Wissenschaftslehre, der Erkenntnißtheorie zu identificiren oder richtiger zu confundiren, ganz außer Acht lassend, ob überhaupt eine Metaphysik, Erkenntnißtheorie, Wissenschaftslehre möglich sey, ohne vorher die Natur unsres Denkens, Wesen und Ursprung des Bewußtseyns, Grund und Quellpunkt aller Gewißheit und Evidenz erforscht und daraus die allgemeinen Denkgesetze, Denknormen und Denkformen abgeleitet, die Grundlagen der wissenschaftlichen Beweisführung und damit aller Wissenschaft gewonnen zu haben, — ein Verfahren, das, wie es von der Confusion ausging, so auch nur Confusion anstiften konnte.

Der Grund, der die Verwerfung der formalen und den Neubau einer materialen (metaphysischen, erkenntnißtheoretischen) Logik rechtfertigen soll, ist die immer wiederholte Anklage: Die formale Logik, welche die Denkformen ohne den Denkinhalt erörtern wolle, widerspreche nicht nur sich selbst, indem sie doch immer wieder auf den Denkinhalt Rücksicht nehme, sondern da-

sire sich im Grunde auf einen offenbaren Widerspruch, indem eine leere Form, eine Form ohne allen Inhalt, keine Form, undenkbar sey. Dieser Vorwurf trifft allerdings, wie bemerkt, zum Theil wenigstens die alte formale Logik, beweist aber keineswegs die Nothwendigkeit einer metaphysischen, erkenntnißtheoretischen Logik. Denn so gewiß die logischen Denkformen nicht schlechthin isolirt, ohne alle Beziehung zum Inhalt sich deduciren noch fassen und erörtern lassen, weil die Form eben nur Form irgend eines Inhalts ist, so gewiß sind die logischen Denkgesetze und Denkformen schlechthin allgemeiner Natur, die als Gesetze jeden Denkinhalt treffen, als Formen den verschiedenartigsten, objectiven wie subjectiven, reellen wie ideellen, nothwendigen wie willkührlichen, wahren wie falschen Inhalt befassen. Wenn daher auch die Logik, um wissenschaftlich zu verfahren, darthun muß, inwiefern und warum das Denken den logischen Gesetzen gemäß denkt und denken muß und wodurch es veranlaßt (resp. genöthigt) ist, den Denkinhalt in die logischen Formen des Begriffs, Urtheils 2c. zu fassen, so ist sie doch vollkommen berechtigt, von dem Denkinhalt insofern abzusehen und die Denkformen für sich in Betracht zu ziehen, als sie eben auf jeden beliebigen Inhalt anwendbar sind und angewendet werden müssen, also jeden beliebigen Inhalt haben können und doch als Denkformen dieselbigen bleiben. Ja sie ist verpflichtet, die Denkformen und Denkgesetze in diesem Sinne für sich zu erörtern, weil aus ihnen als bloßen Denkformen sich Consequenzen für das Denken in Beziehung auf die Reihefolge, die Verknüpfung und Zusammenordnung der Gedanken ergeben, die nur aus der Erörterung der Denkformen als solcher sich nachweisen lassen. — Der angebliche Widerspruch, dem die formale Logik vermeintlich unterliegt, ist in Wahrheit eines jener traditionellen Vorurtheile, die, von einer Autorität einmal aufgestellt und scheinbar begründet, unbesehens an- und aufgenommen, weiter getragen, und schließlich — wie eine falsche Münze, — durch je mehr Hände sie gegangen, um

so vertrauensvoller als ein ächtes, unantastbares Axiom aus- gegeben werden.

Ehe ich die Ansichten der genannten Hauptvertreter der materialen Logik kritisch beleuchte, schicke ich einige allgemeine Bemerkungen voraus über die Hindernisse und Bedenken, welche jeder metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Logik, wie sie auch gefaßt werden möge, entgegenstehen.

Was zunächst die metaphysische Logik betrifft, so kann man unter Metaphysisch nur verstehen und hat von jeher nur verstanden Dasjenige, was als Voraussetzung, Bedingung, Grund oder Ursache des gegebenen (reellen) Seyns der Natur, der Dinge und des Menschen, inclusive unserer Erkenntniß derselben, gefaßt und angenommen werden muß. Aristoteles, der das Wort zwar nicht gebraucht, doch aber im Grunde geschaffen hat, bezeichnet als τὰ μετὰ τὴν φύσιν dasjenige Seyende, das wir zwar erst **nach** der Natur, weil nur von der Natur aus zu erforschen und zu erkennen vermögen, das aber an sich vor der Natur, das Prius derselben, weil Grund und Voraussetzung des Seyns der Dinge wie der Möglichkeit unserer Erkenntniß derselben ist. Damit hat Aristoteles bereits ausgesprochen, was als unbestreitbare Thatsache allgemein anerkannt ist, daß gemäß der Natur unsres Denkens und Erkenntnißvermögens die Metaphysik als Wissenschaft, ja der bloße Gedanke (Begriff) des Metaphysischen, die Erkenntniß des gegebenen Seyns, der Natur und Beschaffenheit der Dinge und unsres eignen Wesens **voraussetzt**. Unser Erkennen — wenn überhaupt von ihm die Rede seyn kann — beginnt nun einmal seiner Natur nach nothwendig mit dem Bedingten, der Folge und Wirkung; wir sind nun einmal außer Stande, unmittelbar die Bedingung, den Grund und die Ursache zu erkennen. Es leuchtet mithin von selbst ein, daß erst festgestellt werden muß, ob und inwieweit wir das gegebene Seyn, die Natur der Dinge und unser eignes Wesen zu erkennen vermögen, oder was dasselbe ist, ob die Erkenntniß, die wir davon zu besitzen glauben, wahre Erkenntniß sey, ehe von einer Erkenntniß des

Metaphysischen die Rede seyn kann. Und da aus der Erkenntniß des gegebenen (unmittelbar erscheinenden) Seyns — gesetzt auch daß wir derselben fähig wären — noch nicht folgt, daß wir auch die Bedingungen, Gründe und Ursachen der Dinge zu erkennen vermögen, so muß auch diese Frage, die bekanntlich mit Nein beantwortet worden ist, erst entschieden werden, ehe von metaphysischer Wissenschaft wissenschaftlich die Rede seyn kann.

Große Autoritäten, Kant an ihrer Spitze, haben die Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft bestritten und die Unmöglichkeit derselben aus der Natur unsres Erkenntnißvermögens darzuthun gesucht. Ihnen gegenüber gleichwohl diese Möglichkeit voraussetzen und ohne Weiteres an den Aufbau einer Wissenschaft des Metaphysischen Hand anlegen, ist ein Rückfall in jenes dogmatistische, unkritische Verfahren, das Kant so energisch bekämpfte und das seit Kant für immer aus der Philosophie verbannt seyn sollte. Es ist allerdings bequem, den Skepticismus wie einen todten Hund zu behandeln und der schwierigen Frage nach dem Grunde unsrer Gewißheit und Evidenz, unserer Ueberzeugungen und wissenschaftlichen Annahmen sich zu entziehen. Aber da nicht nur die verachteten Skeptiker von Profession, sondern Männer von positivster Wissenschaftlichkeit dem Menschen alle metaphysische Erkenntniß absprechen, so ist es wissenschaftlich schlechthin unzulässig, ohne alle erkenntnißtheoretischen Vorfragen eine Wissenschaft des Metaphysischen gründen zu wollen. Die Metaphysik **kann** nur auf eine durchgeführte Erkenntnißtheorie basirt werden; sie kann, eben weil sie τὰ μετ τὴνὰ φύσιν zu ihrem Gegenstande hat, nicht Fundament, sondern nur die Krönung des Gebäudes der Wissenschaften, der Abschluß des Systems der Philosophie seyn. Jedenfalls muß Derjenige, der das Gegentheil behauptet und die Logik mit der Metaphysik verschmelzt, diese Identität **beweisen**. Alles Beweisverfahren aber gründet sich auf die Logik. Fiele also auch die Logik im Grunde mit der Metaphysik in Eins zusammen, so ließe sich dieß doch nur **mittelst** der Logik dar-

thun; und mithin müßte doch eine den Begriff des Beweises und das Beweisverfahren feststellende Logik nothwendig der metaphysischen Logik vorausgeschickt werden. Kurz, wer den Satz anerkennt, daß die Wissenschaft nur Wissenschaft, die Philosophie nur Philosophie ist, wenn und so weit sie ihre Behauptungen zu begründen, ihr Wissen als Wissen auszuweisen vermag, der muß anerkennen, daß die Logik und Erkenntnißtheorie als erste Grundlegende Disciplin an die Spitze des Systems der Wissenschaften zu stellen sey. Auch wer mit Descartes annimmt, daß die Philosophie mit dem absoluten Zweifel, mit der Abstraction von aller vorausgesetzten (unvermittelten) Wahrheit und Gewißheit, und also mit dem „reinen" Denken mit dem Denken des Denkens zu beginnen habe, gelangt doch damit nothwendig zu der Frage: wie kommt das Denken überhaupt (das Selbstbewußtseyn und seine Thätigkeit) zu Stande, worauf beruht alle Gewißheit und resp. Ungewißheit, unser Glauben und Wissen, Zweifeln und Fragen, — d. h. er kommt zu den logischen Grundfragen, zur Logik und Erkenntnißtheorie als erster grundlegender Disciplin. —

Die Logik, wendet man ein, ist eben diese Erkenntnißtheorie, welche die Metaphysik voraussetzt, greift aber nothwendig in die Metaphysik hinüber und wird selbst zur Metaphysik, weil, wenn überhaupt von einer Erkenntniß des reellen Seyns die Rede seyn soll, die Voraussetzungen und Bedingungen, von denen die Existenz der Dinge und deren Beschaffenheit abhängt, nothwendig zugleich die Bedingungen und Voraussetzungen der Erkenntniß seyn müssen, und die Erkenntnißtheorie eben diese Voraussetzungen und Bedingungen darzulegen hat. — Der Einwand führt uns unmittelbar zu der zweiten Frage: ob und inwiefern die Logik mit der Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre identificirt werden darf?

Jeder Erkenntnißtheorie, sofern sie dem Menschen wahre Erkenntniß, Erkenntniß des reellen Seyns beimißt und das Zustandekommen, die Gründe und Bedingungen derselben darlegen will, tritt wiederum zunächst der Skepticismus und Kriticismus

mit seinen Einwänden und Zweifeln entgegen. Die Wissenschaft fordert, daß diese Bedenken nicht ignorirt, sondern widerlegt werden. Aber widerlegt werden können sie nur aus der Natur unsres Denkens heraus, auf Grund und mit Hülfe der Gesetze und Normen, denen unser Denken seiner Natur nach folgt und folgen muß, so daß, was ihnen widerspricht, eben damit als undenkbar oder als ein willkürliches, haltloses, ungültiges Gedankenspiel dargethan ist. Nicht nur die Erkenntnißtheorie, sondern jede Wissenschaft und wissenschaftliche Erörterung setzt daher eine Logik voraus, die nicht nur für denjenigen, der die Möglichkeit der Wissenschaft behauptet und ihre Verwirklichung lehren will, sondern auch für den Skeptiker, der sie leugnet, Geltung hat, — eine Logik, die auch der Skeptiker anerkennen muß, weil sein Zweifeln sie selber befolgt und seine Bedenken nur auf Beachtung Anspruch machen können, wenn er sie zu begründen d. h. auf die Natur des Denkens und die Denkgesetze zu stützen vermag. Gäbe es keine solche Logik, keine allgemeinen Denkgesetze, auf welche die streitenden Parteien sich gegenseitig verweisen und berufen können, so wäre der Skeptiker schlechthin unwiderleglich, und die angebliche Wissenschaft sänke zum bloßen Dogma herab, das nicht mehr Werth hätte als jede beliebige Meinung; von Wissenschaft und Wissenschaftslehre könnte mithin nicht die Rede seyn; Skepticismus und Dogmatismus ständen sich unversöhnbar gegenüber; die entgegengesetztesten Ansichten hätten vollkommen gleiche Berechtigung; alles Glauben, Wissen und Erkennen wäre im Grunde nur eine rein persönliche Angelegenheit ohne allgemeine, objective Bedeutung. — Sonach aber folgt unvermeidlich, daß nur eine Logik, welche — weil sie die Natur unsres Denkens überhaupt und von ihr aus die schlechthin allgemeinen Gesetze alles Denkens darlegt, — gleiche Geltung für den Skeptiker und Kritiker wie für den Dogmatiker und Wissenschaftslehrer hat, den Namen einer Grundwissenschaft verdient. Und ebenso klar ist, daß eine solche Logik unmöglich zugleich Wissenschaftslehre und Metaphysik seyn kann. —

Jedenfalls ist es an sich eine bloße, wenn auch vielleicht berechtigte Voraussetzung, daß es menschliche Erkenntniß giebt, daß wir des Erkennens und Wissens fähig sind, daß wir berechtigt sind ein Wissen und Erkennen uns beizulegen. Die Berechtigung zu dieser Voraussetzung, welche die Erkenntnißtheorie schon in und mit ihren Namen macht, muß sie erweisen, wenn sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch haben will. Aber wie die Metaphysik nur mit Hülfe der Logik sich als Wissenschaft ausweisen kann, so kann die Erkenntnißtheorie den Nachweis jener Befähigung und Berechtigung nur führen aus der Natur unsres Denkens überhaupt, mit Hülfe der aus ihr sich ergebenden allgemeinen Gesetze und Normen unsres Denkens. Und wie die Metaphysik ihre behauptete Identität mit der Logik nur mittelst der Logik darthun kann, so muß die Erkenntnißtheorie, wenn sie auf dieselbe Identität Anspruch macht, gleichermaßen zu den logischen Gesetzen und Normen ihre Zuflucht nehmen, um diesen Anspruch zu erhärten. Aber diesem Anspruche stellt sich sofort die Thatsache entgegen, daß es auch falsche Begriffe, falsche Urtheile und Schlüsse giebt, — eine Thatsache, auf der die Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre insofern selber ruht, als sie eben zeigen (lehren) will, wie solche falsche Begriffe und Urtheile als falsche zu erkennen und zu vermeiden seyen. Damit widerspricht sie selbst ihrer behaupteten Identität mit der Logik. Denn wären Logik und Erkenntnißtheorie Eins und Dasselbe, die Formen des Begriffs, Urtheils, Schlusses also Erkenntnißformen, nur Formen der erkennenden Thätigkeit des Denkens, so könnte es keine falschen Begriffe, Urtheile und Schlüsse geben, weil sie als falsche keine Erkenntniß enthalten, keine Erkenntnißbegriffe sind.

Der Identificirung von Logik und Erkenntnißtheorie steht die zweite Thatsache entgegen, daß die logischen Gesetze und die logischen Formen bestehen und gelten würden, auch wenn der Skeptiker Recht hätte und unser vermeintliches Erkennen und Wissen kein Wissen und Erkennen wäre, weil es das (reelle) Seyn und dessen Beschaffenheit nicht zu erfassen vermöchte. Denn

worin auch der Inhalt unsres Denkens und sein Verhältniß zum Seyn bestehen möge, — schlechthin jeder Denkinhalt unterliegt dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs wie dem Gesetze der Causalität. Der reine, logische Widerspruch (eines viereckigen Triangels — eines hölzernen Eisens) ist ebenso schlechthin undenkbar, wie der Gedanke des Geschehens, der Bewegung, der Veränderung ohne den Begriff der Causalität (der That als Wirkung einer Thätigkeit). Mit gleicher Nothwendigkeit nimmt der Inhalt unsres Denkens die Formen des Begriffs und Urtheils an, — gleichgültig wie er entstanden seyn möge und ob er auf ein Seyn sich beziehe oder nicht. Der Dichter, der Märchenerzähler, der ganz seiner Phantasie den Zügel schießen läßt, ist nicht weniger als der wissenschaftlich forschende Denker, schlechthin außer Stande, seine barocken, dem reellen Seyn Hohn sprechenden Gebilde zu concipiren, seine durchaus phantastische Welt zu schildern, ohne sie in die Formen des Begriffs und des Urtheils zu fassen, ohne die Kategorieen anzuwenden und die logischen Gesetze zu befolgen. Er thut dieß ebenso nothwendig, unwillkührlich, unbewußt, wie wir alle es fortwährend thun, auch wo es sich nicht um ein Erkennen und Wissen handelt. Kurz, es ist eine schlechthin unbestrittene Thatsache, daß die logischen Gesetze, Normen und Formen nicht bloß für das erkennende Denken, sondern für alles Denken und Vorstellen gelten. Wird die Logik dennoch mit der Erkenntnißtheorie identificirt und also auf das erkennende Denken beschränkt, so muß nothwendig neben der Logik noch eine besondere wissenschaftliche Disciplin gegründet werden, welche diese für alles Denken geltenden Gesetze, Normen und Formen festzustellen hätte. Damit aber würde, da diese Gesetze 2c. dieselben für das erkennende wie für alles anderweitige Denken sind, nur eine zweite, allgemeine Logik neben der besondern, erkenntnißtheoretischen Logik etablirt, — eine offenbar zweck- und sinnlose Scheidung, welche die Aufgabe, um die es sich handelt, nur verwirren, ihre Lösung nur erschweren kann.

Wird dennoch die Logik mit der Erkenntnißtheorie identificirt,

so folgt, daß die logischen Gesetze, Normen und Formen nur aus der erkennenden, wissenschaftlichen Thätigkeit des Denkens abgeleitet werden können. Denn die Gesetze, Normen und Formen einer Thätigkeit können nur erkannt werden aus der Art und Weise, wie diese Thätigkeit (Kraft) ihrer Natur nach und damit stets und überall (allgemein) sich vollzieht. Diese Ableitung setzt mithin voraus, daß der Logiker, der sie unternimmt, die erkennende, wissenschaftliche Thätigkeit nach allen Seiten hin, in allen Gebieten wie in allen Ergebnissen ihres Thuns kenne. Eben damit aber fordert sie, daß der Logiker ein Meister in allen Wissenschaften sey. So gewiß diese Forderung unerfüllbar ist, so gewiß der Logiker nicht gleichermaßen Philosoph, Mathematiker, Physiker, Chemiker, Geologe, Botaniker, Zoolog und Physiolog, Sprachforscher, Historiker, Rechtsgelehrter rc. seyn kann, so gewiß ist die Erkenntnißtheorie als Logik und damit die Logik als Erkenntnißtheorie unmöglich. So gewiß vielmehr ist die Erkenntnißtheorie nicht nur von der Logik zu scheiden, sondern muß auch als Erkenntnißtheorie sich darauf beschränken, mit Hülfe der logischen Gesetze, Normen und Formen nachzuweisen, daß und inwiefern überhaupt ein Erkennen und Wissen möglich und unser Denken (Forschen) berechtigt sey, seinem Gedankeninhalt Wahrheit (Uebereinstimmung mit dem Seyn) beizumessen, wie und wodurch ein solcher Gedankeninhalt und damit das Erkennen und Wissen von der Einbildung und Voraussetzung, vom Meinen und Glauben sich unterscheide, resp. welche Mittel die Logik an die Hand gebe, zu einem wahren Gedankeninhalt, zu Erkenntniß und Wissenschaft zu gelangen. Die Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre muß sich mithin begnügen, aus und mittelst der Logik die allgemeinen Bedingungen, das allgemeine Verfahren darzulegen, unter welchen und durch welches unser Denken nach Inhalt und Form zum Erkennen und Wissen wird. Denn so wenig sie zu beweisen vermag, daß dieser mathematische, physikalische rc. Begriff falsch, jener wahr sey, so wenig vermag sie die speciellen Methoden darzulegen, welche die einzelnen Wis-

senschaften zu befolgen haben, um zu einem Erkenntnißgehalte, zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen. Sie vermag ihnen nur insoweit den Weg zu weisen, als derselbe durch die allgemeinen Bedingungen aller Erkenntniß und Wissenschaft implicite vorgezeichnet ist. In der Lösung dieser Aufgabe ist die Erkenntnißtheorie so eng und fest an die Logik gebunden, und diese weist ihrerseits so direct auf die Erkenntnißtheorie hinüber, daß beide zwar als Ein Ganzes betrachtet werden können, welches die Grundlage aller Wissenschaften wie des Systems der Philosophie bildet, welches aber nothwendig doch in zwei Theile, Logik und Erkenntnißtheorie, geschieden werden muß, um diesen Dienst dem System der Wissenschaften leisten zu können. —

Die letzteren Bemerkungen gelten zunächst und vorzugsweise der Auffassung und Stellung, welche Trendelenburg der Logik giebt*). Nach ihm soll sie eine „Theorie der Wissenschaft", also nicht bloß Logik, sondern Erkenntnißtheorie, Wissenschaftslehre seyn: dieß ist wenigstens „das Ziel", das sie sich zu setzen hat. Allein er selbst äußert gegen diese Bestimmung und Aufgabe sehr gewichtige Bedenken, indem er bemerkt: „Ohne sorgfältigen Hinblick auf die Methoden der einzelnen Wissenschaften muß die Logik ihr Ziel verfehlen, weil sie dann kein bestimmtes Object hat, an dem sie sich in ihren Theorien zurecht finde. Und wenn ferner die Logik die Nothwendigkeit verstehen soll, die von einer Seite in den Principien der Dinge wurzelt: so kann sie von Neuem der einzelnen Wissenschaften nicht entrathen, um von deren Anfangs- oder Endpunkten her in die Quellen dieses Begriffs einzudringen. Bis jetzt ist in dieser Hinsicht noch wenig geschehen. Auch ist ein Einzelner kaum der Forderung gewachsen, wie sie an die ganze Wissenschaft gestellt werden muß. Denn hiernach müßte der Logiker im Reiche des Geistes allenthalben seyn, um vielmehr nirgends seyn zu können" (Vorwort S. IV). Es ist derselbe Einwand, nur in anderer Form und Beziehung, den ich oben der Logik

*) Logische Untersuchungen. Zweite ergänzte Auflage. Leipzig, 1862.

als Wissenschaftslehre entgegengehalten habe. Trendelenburg beseitigt ihn nicht; er zeigt mit keiner Sylbe, wie der Schwierigkeit zu entrinnen sey. Denn die versteckte Hinweisung auf eine Theilung der Arbeit, der kein einzelner gewachsen sey, kann kaum ernstlich gemeint seyn, da es auf der Hand liegt, daß hier eine Theilung unmöglich ist, indem ja Derjenige, der eine „Theorie der Wissenschaft", also nicht dieser oder jener Disciplin sondern der Wissenschaft - überhaupt, aufstellen will, nothwendig selber alle Einzelwissenschaften und deren Methoden kennen muß, um beurtheilen zu können, ob die Resultate, die ein Andrer in Betreff dieser oder jener Wissenschaft und ihrer Methode in logischer (erkenntnißtheoretischer) Beziehung gewonnen hat, richtig oder falsch seyen. Es bleibt mithin dabei: der Logiker müßte, um die von Trendelenburg ihm zugewiesene Aufgabe zu lösen, „im Reiche des Geistes allenthalben seyn, um vielmehr nirgends seyn zu können." Dennoch — merkwürdiger Weise — unternimmt Trendelenburg ohne Weiteres, was er selbst für unausführbar erklärt, — ein Widerspruch, der damit nicht gehoben wird, daß er um nachsichtige Berichtigung bittet, wo er geirrt haben sollte. —

Aber nicht nur Theorie der Wissenschaft soll die Logik seyn, sondern als solche soll sie auch die Metaphysik „umfassen" müssen. Diese Nothwendigkeit beweist indeß von Neuem, daß die Logik nicht Theorie der Wissenschaft in Trendelenburgs Sinne, jedenfalls nicht „Grund legende" Wissenschaft seyn kann. Denn wenn Aristoteles — auf den Trendelenburg zunächst sich beruft — die Metaphysik, weil sie im Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften, die das einzelne Seyende zu erforschen suchen, mit dem Seyn überhaupt, dem Seyn als solchem zu thun habe, die πρώτη φιλοσοφία nennt, so fragt es sich noch sehr, ob er damit sagen wollte, daß die Metaphysik als die erste grundlegende Disciplin an die Spitze des Systems zu stellen sey: denn es ist bekanntlich sehr fraglich, ob er überhaupt ein System der Philosophie für möglich hielt. Jedenfalls erkennt Aristoteles ausdrücklich an, daß unsre Erkenntniß des Seyns vom einzel-

nen Seyenden (den Dingen — der Natur) ausgeht. Dann aber kann offenbar von einer Wissenschaft der Metaphysik, von der Erkenntniß „eines allgemeinen durch alles Einzelne hindurchgehenden Seyenden" (wie es Trendelenburg bezeichnet) erst die Rede seyn, nachdem erkannt und wissenschaftlich festgestellt ist, daß und was das mannichfaltige einzelne Seyende sey, sowie daß und wiefern dasselbe auf ein solches „hindurchgehendes" Seyn hinweise; und dieser Feststellung geht nothwendig die Erörterung der Vorfrage voraus, ob und wie weit wir überhaupt das Seyende zu erkennen vermögen. — Gesetzt daher auch, daß die Autorität des Aristoteles in diesen Grundfragen der Philosophie von entscheidender Bedeutung wäre, — was sie nicht ist, weil die Wissenschaft keine Autoritäten kennt, — so kann man sich doch auf ihn nicht berufen, wo es sich von der Stellung der Metaphysik im System der Philosophie handelt.

Trendelenburg führt indeß für jene „Zusammenfassung" von Logik und Metaphysik auch noch einen andern, in der Natur unsres Denkens liegenden und insofern logischen Grund an, indem er behauptet: „das Ziel und Maaß aller Wissenschaft sey die Nothwendigkeit," und diese Nothwendigkeit „erscheine als ein gemeinsames Product des Logischen und Metaphysischen"; denn „Denken und Seyn seyen darin beide in ihren allgemeinsten Zügen erkennbar und darin eigenthümlich verwachsen." Ich freue mich, daß Trendelenburg damit implicite anerkennt, was ich in meiner Schrift: Das Grundprincip der Philosophie rc. darzuthun gesucht habe, daß alle Gewißheit und Evidenz und somit all unser Erkennen und Wissen auf eine in und über unsrem Denken waltenden Nothwendigkeit gegründet sey. Denn nur sofern und weil die Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne der Grund unsres Wissens und Erkennens ist, kann der Nachweis derselben und damit implicite sie selbst „das Ziel und Maaß" aller Wissenschaft seyn, indem die Wissenschaft nur dadurch sich als Wissenschaft begründen, ihr Wissen als Wissen ausweisen kann. Aber ich bestreite, daß diese Nothwendigkeit ein „Product" des Logischen und Metaphysischen sey. Zunächst

hätte diese Behauptung eine eingehende Erläuterung verdient. Denn es ist keineswegs unmittelbar klar, in welchem Sinne die Nothwendigkeit ein Product des Denkens, ein Product des (allgemeinen, metaphysischen) Seyns, oder beider zusammen seyn soll. Ist sie ein Product des Denkens, so ist sie keine Nothwendigkeit für das Denken, weil das Erzeugniß wohl durch den Erzeuger, nicht aber umgekehrt der Erzeuger (die erzeugende Thätigkeit) durch das Erzeugniß bedingt ist. Dann aber hätte sie mit der Logik gar nichts zu schaffen. Denn die Logik, wie sie auch gefaßt werden möge, hat es doch immer mit den Bedingungen, Gesetzen, nothwendigen Functionen des Denkens (resp. des erkennenden Denkens), also mit einer für das Denken bestehenden, in seiner Thätigkeit sich kundgebenden Nothwendigkeit zu thun: die logische Nothwendigkeit — das ist allgemein anerkannt — ist eine Nöthigung des Denkens, so und nicht anders zu denken. Oder soll die Nothwendigkeit etwa ein Product nicht des Denkens selbst, sondern der Bedingungen, Gesetze, Normen des (erkennenden) Denkens seyn? Allein die Normen, Gesetze, Bedingungen, sind doch nur Bedingungen, Gesetze und Normen, weil die Kraft oder Thätigkeit, der sie gelten, sich ihnen fügen, sie befolgen muß, also weil sie eine nöthigende Gewalt in sich tragen; und mithin ist die Nothwendigkeit, mit der sie befolgt werden, nicht ihr Product, sie wird nicht erst von ihnen erzeugt, sondern sie äußert sich nur in ihnen, oder mittelst ihrer: ein Gesetz, das nicht auf einer Nothwendigkeit beruhte und nur Ausdruck derselben wäre, wäre kein Gesetz. Darum kommt es, wenn überhaupt von einer Logik als Wissenschaft die Rede seyn soll, vor Allem darauf an, die logischen Gesetze, Normen und Formen, die logischen Functionen, die logische Thätigkeit des Denkens überhaupt auf eine Nothwendigkeit zurückzuführen, d. h. sie aus der gegebenen, unabänderlichen Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens abzuleiten (was ich in meiner Logik versucht habe): erst damit sind sie als logische Gesetze &c. dargethan, weil damit erst ihre Gesetzeskraft, die Nothwendigkeit ihrer Befolgung und Gel-

tung nachgewiesen ist. Weit entfernt mithin, ein „Product" des **Logischen** zu seyn, ist die Nothwendigkeit, so weit sie das Denken angeht, vielmehr der Ursprung, Grund, Basis alles Logischen.

Ob und inwiefern die Nothwendigkeit, um die es in der Logik sich handelt, ein „Product des **Metaphysischen**" sey, diese Frage hängt von der Vorfrage ab, ob und was „das Metaphysische" selber sey. Und da sich diese Vorfrage, wie wir gesehen haben, nur vermöge der logischen Gesetze und der in ihnen waltenden Denknothwendigkeit entscheiden läßt, so kann schon darum innerhalb der **Logik** von einer Nothwendigkeit, die ein Product des Metaphysischen wäre, nicht die Rede seyn. Außerdem muß ich bestreiten, daß „in der Nothwendigkeit Denken und Seyn beide in ihren allgemeinsten Zügen erkennbar seyen," — was doch wohl heißen soll, daß nicht nur im Denken, sondern auch im Seyn die Nothwendigkeit sich abspiegele, sich ausdrücke. Acceptiren wir die Ergebnisse der Naturwissenschaften, so walten allerdings in der Natur (im reellen Seyn) gewisse Gesetze und beherrschen die Existenz und Beschaffenheit der Dinge; aber sie herrschen nur **thatsächlich** und keineswegs unbedingt, sondern vielfach an Bedingungen gebunden, weil sie nur Folgen und Aeußerungen gewisser allgemein waltender Kräfte und ihrer erkannten Wirkungsweisen sind. Wir vermögen weder zu erkennen noch nachzuweisen, daß diese Kräfte keiner Veränderung unterliegen und nur auf diese und keine andre Weise wirksam seyn **können**; wir vermögen mithin die Naturgesetze nicht **als** Gesetze, als Aeußerungen einer unabänderlichen Nothwendigkeit darzulegen; kurz wir vermögen weder die Nothwendigkeit des Seyns (der Dinge und ihrer Beschaffenheit) noch das Seyn der Nothwendigkeit zu erkennen, und mithin kann nicht ohne Weiteres behauptet werden, daß in der Nothwendigkeit das Seyn in seinen allgemeinsten Zügen erkennbar sey. Diese Behauptung und der Sinn, in welchem sie gemeint ist, mußte wenigstens näher begründet werden.

Ich bestreite daher auch, daß, wie Trendelenburg be-

hauptet, „das Denken zu erproben vermag, daß etwas nicht anders seyn kann als es ist," d. h. „das Wirkliche zum Nothwendigen zu erheben vermöge." Das Denken — oder richtiger die Logik von der Natur unsres Denken aus — vermag nur darzuthun, daß wir so und so denken, Etwas als reell seyend fassen, resp. es als so und nicht anders seyend vorstellen müssen. Ueber das Seyn selbst hat unser Denken gar keine Macht. Und wenn umgekehrt das Seyn unser Denken nöthigt, Etwas als reell seyend, resp. als so und nicht anders seyend zu denken, so ist dieß wiederum nur eine Denknothwendigkeit und beruht nicht auf der Natur des Seyns, nicht auf einer vom Seyn allein oder mit dem Denken zusammen „producirten" Nothwendigkeit, sondern im Grunde wiederum nur auf der Natur unsres Denkens. Denn diese zweite Denknothwendigkeit — welche, wie ich gezeigt habe, der Grund alles Thatsächlichen und seiner Beweiskraft ist — ist nur die Folge des Verhältnisses unsres Denkens zum reellen Seyn, und dieß Verhältniß folgt nur aus der Natur unsres Denkens. Nur weil unser Denkvermögen keine unbedingte schöpferische Kraft ist und daher seine Gedanken nicht frei und selbständig aus und durch sich allein zu erzeugen vermag, sondern der Mitwirkung eines andern Factors zur Production derselben bedarf, nur darum ist das reelle Seyn und seine Einwirkung auf unser Denken nothwendig; nur darum können wir dieser Einwirkung und der durch sie vermittelten Empfindungen, Gefühle, Triebe uns nicht erwehren; nur darum drängen sich uns unsre Sinnes- und Gefühlsperceptionen dergestalt auf, daß wir sie haben müssen und auch an ihrer Bestimmtheit nichts zu ändern vermögen. Diese zweite Denknothwendigkeit ist allerdings von jener ersten, die in den logischen Gesetzen, Normen und Formen sich äußert, insofern verschieden, als sie eben nicht auf dem Denken für sich allein, sondern auf seinem Verhältniß zum reellen Seyn beruht; aber sie ist darum doch keine Seynsnothwendigkeit, sondern immer nur eine Denknothwendigkeit. Und daß sie besteht, daß es ein reelles Seyn außer uns giebt und dasselbe zur Erzeugung

unsrer Sinnesempfindungen 2c. mitwirkt, nehmen wir nur an und vermögen wir nur darzuthun, weil das logische Gesetz der Causalität unser Denken beherrscht, und uns nöthigt, die Sinnesempfindungen 2c., eben weil wir sie haben müssen und nichts an ihnen zu ändern vermögen, von einer Ursache (Einwirkung) außer uns herzuleiten. Auf diese zweite Denknothwendigkeit (die Thatsächlichkeit) gründet sich unsre Kenntniß des reellen Seyns, der Dinge und ihrer Beziehungen zu uns wie unsres eignen Wesens, soweit es dem reellen Seyn angehört und durch dasselbe bedingt und bestimmt ist. Diese Kenntniß hat die Wissenschaft zur Erkenntniß zu erheben, indem sie die durch die Sinnesempfindung 2c. vermittelten Vorstellungen nach Inhalt und Form zum Gegenstand ihrer Forschung macht, ihren Ursprung und die Art ihrer Entstehung, das Wirken der Dinge auf uns und auf einander, die wirkenden Kräfte und deren Gesetze zu entdecken, und dadurch jene ersten Vorstellungen auf ihre wahre Bedeutung, ihren Inhalt auf seinen wahren Sinn zurückzuführen oder was dasselbe ist, aus der gegebenen (subjectiven) Erscheinung das (objective) An-sich der Dinge und des reellen Seyns überhaupt zu ermitteln, herauszuläutern sucht. Wo ihr dieß gelingt, beruht das Resultat wiederum auf der Denknothwendigkeit und zwar auf der im engern Sinne logischen Denknothwendigkeit. Denn es gelingt ihr nur, wenn und soweit sie zu zeigen vermag, daß wir uns durch die logische Natur unsres Denkens, durch die logischen Gesetze und Normen genöthigt sehen, uns das An-sich der Dinge, d. h. was sie, abgesehen von der Erscheinung (und oft ganz abweichend von ihr), nicht für uns, sondern für sich selbst sind, als so und so beschaffen zu denken. So bildet sich allmälig unsre wissenschaftliche Erkenntniß des reellen Seyns: sie besteht nur in unsren nothwendigen Begriffen von Seyn und Wesen der Dinge und in der ebenso (logisch) nothwendigen Beziehung und Verknüpfung dieser Begriffe.

Erst von ihnen aus ist die Forschung nach den letzten Gründen der Existenz und Wesensbeschaffenheit der Dinge mög-

lich, d. h. nur von ihnen aus können wir zu einer metaphysischen Erkenntniß, zu einer Wissenschaft der Metaphysik gelangen. Sie kann nur entstehen und läßt sich nur begründen unter der Bedingung, daß aus der wissenschaftlich erkannten Beschaffenheit der Dinge eine Nothwendigkeit sich ergiebt, solche letzte Gründe ihrer Existenz und Wesensbestimmtheit anzunehmen, d. h. von Metaphysik und einem metaphysischen Seyn kann nur die Rede seyn, wenn sich zeigen läßt, daß wir, weil die Dinge thatsächlich so und nicht anders sind (als thatsächlich so und nicht anders seyend gedacht werden müssen), durch die logischen Gesetze und die in ihnen sich äußernde Denknothwendigkeit genöthigt sind, Gründe, Ursachen, Bedingungen für ihre Existenz und Beschaffenheit vorauszusetzen und dieselben so und nicht anders zu fassen. Diese Gründe und Bedingungen, wenn ihre Erkenntniß möglich und wissenschaftlich begründet ist, werden allerdings auch als die Bedingungen und Gründe unseres eigenen Seyns und Wesens, Denkens und Erkennens sich ausweisen müssen. Aber sie von vornherein in die „Theorie der Wissenschaft" hineinziehen und damit ohne Weiteres voraussetzen, daß sie wissenschaftlich erkannt sind, ist eine Verkehrung und Verdunkelung der Sache, um die es sich handelt, der Frage nach den Ursprung und der Fortbildung unserer wissenschaftlichen Erkenntniß.

Die nächste und schlimmste Folge dieser Verkehrung trifft die Logik selbst. Denn infolge davon verwirft Tr. ohne genügenden Grund die formale Logik und damit den Standpunkt, der allein eine feste Basis für eine Theorie der Wissenschaft bietet. Ich sage, ohne genügenden Grund. Denn die Einwände, die er zunächst der formalen Logik entgegenhält, daß sie Denken und Gegenstand von einander trenne, als ob beide wie etwa der aufnehmende Spiegel und der einfallende Lichtstrahl als zwei verschiedene Dinge sich gegenüberständen; daß aber der Aufgabe, die mit dieser Trennung die formale Logik übernehme, von vornherein Bedenken sich entgegenstellen, „welche aus der Wechselwirkung der Dinge sich ergeben und welche nur dann zurücktreten

würden, wenn die Formen des menschlichen Denkens über die Wechselwirkung, in der sonst alle Dinge gefangen seyen, erhaben wären und, mit dem göttlichen Denken Eins und Dasselbe, schon den Dingen selbst bestimmend und gesetzgebend zu Grunde lägen", — diese Einwände treffen nicht die formale Logik als solche, sondern nur die Art und Weise, in der sie meist behandelt worden ist. Außerdem aber gründen sie sich auf lauter petitiones principii. Denn das es Gegenstände außer uns giebt, daß dieselben „in Wechselwirkung" mit unserm Denken stehen, daß von dieser Wechselwirkung der Inhalt wie die Form unsers Denkens bedingt und bestimmt sey, — alle diese Annahmen, die Tr. ohne Weiteres als ausgemachte Wahrheiten voraussetzt, sind ja erst wissenschaftlich festzustellen, und können, wie gezeigt, nur festgestellt werden von einer über der Erkenntnißtheorie stehenden, weil sie erst begründenden Logik. In Wahrheit besteht der Unterschied zwischen der formalen und der von Tr. vertretenen metaphysischen Logik nicht darin, daß jene Denken und Gegenstand von einander trennt, sondern darin daß die formale Logik die Gegenstände nur als vorgestellte faßt und die Frage, ob und wie weit ihnen das reelle Seyn entspreche, der Erkenntnißtheorie überläßt (für deren Fundirung sie nur im Allgemeinen den Nachweis liefert, daß und warum Dinge außer uns angenommen werden müssen); während die „Theorie der Wissenschaft" ohne Weiteres voraussetzt, daß es reelle Gegenstände giebt, daß dieselben in Wechselwirkung mit unsrem Denken stehen, und daß diese Wechselwirkung nicht nur erkennbar, sondern auch von ihr bereits erkannt sey.

Gleichermaßen verfährt die formale Logik, richtig behandelt, entschieden wissenschaftlicher als die metaphysische mit ihren unerwiesenen Voraussetzungen, wenn sie vor Allem (Einleitungsweise) erörtert, was unter Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey, worauf sie sich gründe und wodurch uns etwas bewiesen (gewiß und evident gemacht) werde, und wenn sie demnächst weiter nach der Entstehung der Vorstellungen als Vorstellungen fragt, d. h. den Ursprung unsres Bewußtseyns zu ermitteln

sucht. Denn eben in der Bildung unsrer Vorstellungen (aus den bloßen Sinnesempfindungen heraus) zeigt sich zuerst die Thätigkeit des intellectuellen Princips unsres Wesens, des geistigen, das Bewußtseyn erzeugenden Agens, der Kraft oder Fähigkeit, die wir Denken nennen, also desjenigen Agens, dessen Thätigkeitsweise und ihre Gesetze, Normen und Formen zu erforschen, von jeher als die Aufgabe der Logik betrachtet worden ist. Von der Natur unsres Denkens und seiner Thätigkeitsweise hängt offenbar nicht nur die Frage nach der „Wechselwirkung" von Denken und Seyn ab — denn diese Wechselwirkung involvirt ja und ist von Seiten des Denkens nur eine Thätigkeit desselben, — sondern von ihr aus allein läßt sich die Grundfrage aller Wissenschaft entscheiden, die Frage, wie wir überhaupt dazu kommen, ein „Seyendes", „Gegenstände" außer unsern Vorstellungen anzunehmen. Erst wenn diese Frage beantwortet ist, kann von einem Seyenden im gewöhnlichen wie im metaphysischen Sinne des Worts wissenschaftlich die Rede seyn; nur aus ihrer Beantwortung kann sich ergeben, was unter dem Seyenden zu verstehen, wie der Begriff desselben zu fassen sey. Denn das Seyende, auch wenn wir ihm die Bestimmung der Realität (der Unabhängigkeit von unserm Denken, der Wechselwirkung mit ihm) beilegen und beizulegen genöthigt sind, ist und bleibt doch immer unser Gedanke, unser Begriff. Und wenn wir uns auch genöthigt sehen sollten anzunehmen, daß dieser Begriff nur unter Mit- oder Wechselwirkung des Seyns zu Stande komme, so beruht doch diese Nöthigung nur auf der Natur unsers Denkens und kann nur von ihr aus dargelegt werden. So lange dieß nicht geschehen, entbehrt jede Erörterung des Seyns und seines Verhältnisses zum Denken durchaus aller wissenschaftlichen Berechtigung*).

---

*) Daß der Begriff überhaupt als die Vorstellung eines Allgemeinen ein Product des Denkens sey, welches dasselbe aus seinen Einzelvorstellungen sich bildet und zwar ohne unmittelbare Mitwirkung des „Gegenstandes", erkennt auch Tr. an. Dann aber ist auch die formale Logik vollkommen berechtigt, nicht nur weiter zu untersuchen, wie das Denken dazu kommt

Trendelenburg meint diesem Vorwurf dadurch begegnen zu können, daß er behauptet, es sey „unzulässig“, im Anfange eine Erklärung des Denkens oder des Seyns zu fordern, weil in die Beantwortung der Frage, was das Denken oder was das Seyn sey, „sich Elemente einschleichen würden, die schon entweder das Seyn oder das Denken oder die Vermittlung beider voraussetzen.“ Er setzt deßhalb seinerseits eine „Vorstellung“ des Denkens und des Seyns voraus, „in der Hoffnung, daß beide mit jeden Schritte der Untersuchung sich in sich selbst bestimmen werden.“ Nun versteht es sich freilich von selbst, daß jede Begriffsbestimmung des Denkens das Denken voraussetzt: denn sie erfolgt nur durch das Denken, durch die Reflexion auf seine eigene Thätigkeit und deren Ergebnisse. Aber der obige Vorwurf gilt ja nicht seinem Verfahren in Betreff des Denkens, sondern seinem Verfahren in Betreff des (reellen) Seyns, welches er selbst als eines vom Denken verschiedenen, ihm entgegengesetzten Factors (unsres Erkennens und Wissens) faßt, gleichwohl aber ohne Weiteres voraussetzt. Und daß in die — vielfach streitige — Frage, um die es allein sich handelt, ob es ein reelles Seyn gebe und wie dasselbe zu fassen (zu denken) sey, sich „Elemente“ einmischen müssen, welche dasselbe „voraussetzen“, hat Tr. mit keiner Sylbe dargethan. Gesetzt aber

---

sich Begriffe zu bilden, Urtheile zu fällen und Schlüsse zu machen, sondern dabei auch von dem Gegenstande abzusehen. Sie ist vollkommen berechtigt, nur die Art und Weise der Bildung der Begriffe, also die Formirung derselben und somit den Begriff nur von seiner formellen Seite zu erörtern, ohne sich auf die Frage einzulassen, ob dieser oder jener Begriff seinem Inhalte nach richtig, einem „Gegenstande“ entsprechend (wahr) sey. Sie ist dazu nicht nur berechtigt, sondern diese Erörterung muß von der Frage nach der materialen Richtigkeit (Wahrheit) der Begriffe geschieden werden, weil von der Art und Weise der Bildung des Begriffs seine materiale Richtigkeit und resp. Unrichtigkeit abhängt. Diese Abhängigkeit hat jede Logik nachzuweisen (und wird damit implicite formal), weil nur von dieser Abhängigkeit aus die Möglichkeit materialiter wahrer und resp. falscher Begriffe sich darthun läßt. Ganz ebenso hat sie in Betreff des Urtheils und des Schlusses zu verfahren, und ist zu dem gleichen Verfahren aus den gleichen Gründen nicht nur berechtigt, sondern wissenschaftlich verpflichtet.

auch, daß solche Elemente sich einmischen, so würde diese Einmischung eben darzuthun und nichts destoweniger eine Begriffsbestimmung des Seyns zu geben seyn, ehe wissenschaftlich von ihm die Rede seyn kann. Außerdem handelt es sich gar nicht um eine „Erklärung" des Seyns, sondern um den Nachweis, wie wir dazu kommen, ein reell Seyendes anzunehmen, was der Grund und der Sinn dieser Annahme sey. Statt dessen eine „Vorstellung" vom Seyn und Denken vorauszusetzen und damit eine logische Untersuchung zu beginnen, ist höchst bedenklich, jedenfalls sehr unlogisch. Denn gesetzt auch, daß jeder Leser eine solche „Vorstellung" mitbringe, — was noch sehr fraglich ist, — so wird sie bei den meisten sehr unklar und unbestimmt, bei andern — infolge der Streitigkeit des Begriffs vom reellen Seyn — eine sehr abweichende, verschiedene, widersprechende seyn. Es ist mithin mehr als zweifelhaft, ob Trendelenburg's Leser seine Vorstellung vom Seyn theilen werden. Gleichwohl ist es nur seine Vorstellung, durch welche die ganze Untersuchung geleitet und bestimmt wird. Denn daß das Seyn im Laufe der Untersuchung „sich in sich selbst" bestimmen werde, ist eine Hoffnung, die nur auf einer metaphorischen Redensart beruht. In jeder Untersuchung, welcher Art sie sey, ist es nicht der Gegenstand, der sich selbst bestimmt, sondern die Vorstellung, die der Untersuchende von ihm hat, wird vom Untersuchenden analysirt, entwickelt und damit näher bestimmt. Dieß „Sich in sich selbst bestimmen" erinnert stark an jene (speculativen — Hegelschen) Redensarten von der Selbstbestimmung und Selbstentwicklung des Begriffs, welche die philosophische Forschung, insbesondere in neuerer Zeit, so vielfach verwirrt haben: nicht der Begriff bestimmt sich selbst, sondern der Denker, der ihn sich gebildet hat, bestimmt und entwickelt ihn; und es kommt daher vor Allem auf die Bildung und den Ursprung des Begriffs an. Wird im vorliegenden Falle, in Betreff des Seyns, statt mit der Erörterung dieser Frage zu beginnen, eine bloße Vorstellung vom Seyn vorausgesetzt, — die doch nicht etwa, wie bei den Gegenständen der Naturwissenschaften,

durch die gegebene Anschauung verificirt werden kann, — so vermag kein Schritt der Untersuchung die vorausgesetzte Vorstellung zu rechtfertigen, ihre Richtigkeit zu erhärten. Denn es ist eben nur der Inhalt dieser Vorstellung, der durch die Untersuchung näher bestimmt wird. Die Frage, wie wir zu dieser Vorstellung kommen, fällt mithin, wenn sie nicht sogleich am Anfange erörtert wird, ganz außerhalb der Untersuchung, — für Tr. auch schon darum, weil er mit jener „Vorstellung" zugleich ohne Weiteres voraussetzt, daß unser Denken nur im und durch das Zusammenwirken mit dem Seyn zu Stande komme, und weil er somit das Denken gar nicht für sich allein betrachten kann. Gleichwohl aber denken wir doch nur, daß es ein reelles Seyn, daß es Dinge außer uns giebt. Und je fester wir davon überzeugt sind, je gewisser und evidenter es uns ist, um so mehr fragt es sich, wie wir zu dieser Ueberzeugung kommen und worauf diese Gewißheit und Evidenz, diese Grundbedingung all' unsres Erkennens und Wissens, beruht, — um so entschiedener also tritt an eine „Grundlegende" Wissenschaft die Forderung heran, diese Frage zu beantworten.

Man kann sich dieser Forderung nicht entziehen durch die weitere Ausrede Trendelenburgs, daß „ein Idealismus, welcher das Seyn in ein nur Gedachtes verwandle und daher gar kein Seyn habe, wohl Ergebniß der Untersuchung seyn könne, nimmer aber ihr Ursprung sey," und daß „wo man von den gegebenen Wissenschaften, welche sammt und sonders mit einem Gegenstande als Gegenstande verkehren, den Eintritt und Anlauf zu der logischen Betrachtung nehme," die Frage nach der Vereinigung von Denken und Seyn und keine andre sich erzeuge. Die Einrede, die wohl zugleich ein Einwand gegen die formale Logik seyn soll, ist in der That eine bloße Ausflucht. Denn es versteht sich zwar von selbst, daß es ebenso unzuläßig, weil wiederum eine bloße Voraussetzung wäre, von einem solchen „Idealismus" auszugehen und damit ohne Weiteres anzunehmen, daß das Seyn nur ein Gedachtes sey. Allein derjenige, der vom Denken aus den Eintritt in die logische Betrachtung

nimmt, verschreibt sich damit keineswegs diesem einseitigen Idealismus, sondern hat, eben vom Denken aus, die unleugbare Thatsache anzuerkennen, daß wir allgemein, unwillkührlich und unvermeidlich ein reelles Seyn, Dinge außer uns annehmen (denken), und demgemäß die Frage zu erörtern, wie wir dazu kommen und was wir damit annehmen. Gerade Trendelenburg, indem er dieser Frage ausweicht, verfällt jenem Idealismus, den er von vornherein bei Seite schiebt. Denn wenn er, statt auf jene Frage sich einzulassen, eine „Vorstellung" vom Seyn voraussetzt, ohne nachzuweisen, warum und inwiefern angenommen werden muß, daß dieser Vorstellung ein Reelles, Objektives außer ihr entspreche, so ist das Seyn, von dem er handelt, „ein nur Gedachtes" und Alles, was er weiter von ihm behauptet oder nachweist, gilt diesem nur gedachten Seyn. Denn wissenschaftlich kann die zweite, nebenher gehende Voraussetzung, daß jene Vorstellung keine bloße Vorstellung, das in ihr gedachte Seyn kein nur Gedachtes sey, nicht in Betracht kommen, weil sie eben eine bloße Voraussetzung und als solche selbst eine bloße Vorstellung ist. Wissenschaftlich kann nur diejenige Vorstellung auf Objectivität, ihr Inhalt auf Realität Anspruch machen, von der sich nachweisen läßt, daß wir ihr Objectivität und Realität beimessen müssen.

Die „gegebenen" Wissenschaften, von denen Tr. den Eintritt und Anlauf zur logischen Betrachtung nehmen will, setzen allerdings nicht nur das reelle Seyn, sondern auch die Objectivität und Realität ihrer Ergebnisse, d. h. der Vorstellungen und Begriffe, zu denen sie gekommen sind, voraus. Aber, abgesehen davon daß es sich eben noch fragt, ob von „gegebenen" d. h. bloß vorausgesetzten „Wissenschaften" und jener von ihnen wiederum gemachten Voraussetzung, die eine bloße Voraussetzung ist und bleibt, philosophisch (wissenschaftlich) ausgegangen werden darf, kann von ihnen aus nicht der Eintritt und Anlauf zur logischen Untersuchung, auch in Trendelenburg's Sinne nicht, genommen werden. Denn die gegebenen Wissenschaften bieten durchaus keinen Anlaß zur Aufwerfung der Frage, wie die

„Vereinigung von Denken und Seyn" möglich sey. Sie selbst, eben weil sie sich für Wissenschaften erachten, fragen nicht danach, sondern nehmen die Vereinigung von Denken und Seyn als gegeben, nicht nur als vollziehbar, sondern als wirklich vollzogen an. Und wer sie als Wissenschaften gelten läßt oder von ihnen als Wissenschaften ausgeht, wem es also feststeht, daß sie Wissenschaften sind, der thut dasselbe und muß es thun. Denn die Wissenschaft — das liegt in ihrem Begriffe — ist nur Wissenschaft, wenn und weil in ihren Ergebnissen Denken und Seyn geeinigt **sind**, also jene Vereinigung wirklich vollzogen ist, realiter besteht. Die Wirklichkeit aber involvirt die Möglichkeit; wo die Wirklichkeit feststeht, ist daher die Frage nach der Möglichkeit überflüssig. Niemand wird sie aufwerfen und Niemand in der That hat sie aufgeworfen, dem die Wissenschaft eine Thatsache, eine feststehende Wirklichkeit ist. Die Frage entsteht erst und ist historisch erst entstanden, nachdem der Zweifel wach geworden, ob wir an unsrem Wissen wirkliche Wissenschaft besitzen. Will die Logik diesen Besitz vertheidigen und die Voraussetzung der gegebenen Wissenschaften rechtfertigen, so muß sie vor Allem jenen Zweifel beseitigen. Und sie kann ihn nur beseitigen durch Beantwortung der Frage, wie überhaupt Ungewißheit und Zweifelhaftigkeit sich aufheben lasse, d. h. wie und wodurch uns etwas gewiß und evident gemacht werden könne, worauf die Gewißheit und Evidenz überhaupt beruhe.

Sonach aber zeigt sich wiederum: von welchem Punkt man auch ausgehen möge, ob vom Denken oder vom Seyn oder der Vereinigung beider, ob von der gegebenen Wissenschaft oder vom Zweifel an allem Wissen, — immer drängt sich diese Frage als die **erste** unvermeidlich auf. **Jede** Wissenschaft **muß** sie aufstellen und beantworten, weil sie nur Wissenschaft ist, wenn und soweit ihre Ergebnisse gewiß und evident sind. Und wenn die „gegebenen Wissenschaften" sich der Beantwortung derselben überheben und sie der Philosophie zuschieben, so geschieht das nur auf Kosten ihrer Wissenschaftlichkeit, und sie müssen es sich gefallen lassen, daß der Skeptiker alle ihre Re-

sultate bezweifelt, ihnen alle Wissenschaftlichkeit abspricht. Die „Grundlegende" Wissenschaft aber kann sich ihr nicht entziehn, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn die Gewißheit und Evidenz und die Basis, auf der sie ruht, ist eben die „Grundlage" aller Wissenschaft. Diese Frage aber hängt ganz und gar an der Natur unsres Denkens; zum Seyn hat sie an sich gar keine Beziehung. Denn selbst wenn unser Denken nur durch Wechselwirkung mit dem Seyn zu Stande käme, selbst wenn also das Seyn Bedingung unsres Denkens wäre, so muß eben dieser Satz doch dargethan, erwiesen, d. h. gewiß und evident gemacht werden, wenn er wissenschaftliche Geltung haben soll. Das Seyn als solches wie das, was es ist und wirkt, kann aber weder gewiß und evident seyn noch gemacht werden, weil dieß Prädicat nicht dem Seyn selber, sondern nur dem gedachten Seyn, dem Gedanken, daß es ein (reelles) Seyn giebt und was dasselbe sey, beigelegt werden kann. Von Gewißheit und Evidenz des Seyns als solchen kann mithin nicht die Rede seyn: Gewißheit und Evidenz gehören nur dem Denken an, beruhen nur auf der Natur unsres Denkens —

Schließen wir ab, so ist, meine ich, das unabweisliche Ergebniß: Trendelenburg giebt der Logik von Anfang an eine falsche Stellung, wenn er sie von der Frage nach der Natur, den Bedingungen, Gesetzen, Normen unsres Denkens ablenkt und ihr dafür die metaphysische Frage nach der Vereinigung von Denken und Seyn unterschiebt, womit er sie auf den wankenden Boden der Metaphysik stellt und anstatt in ihr der Wissenschaft eine feste und sichere Grundlage unterzubauen, sie selber in Wahrheit unbegründet läßt. —

Die nächste Verwandtschaft mit Trendelenburg's Tendenz zeigt L. George's Auffassung und Behandlung der Logik. Schon der Titel seiner Schrift: „Die Logik als Wissenschaftslehre" (Berlin, 1868), zeigt, daß auch ihm die Logik mit der Erkenntnißtheorie in Eins zusammenfällt. Nur soll diese Wissenschaftslehre zugleich eine „Vermittelung der entgegengesetzten Bestre-

bungen Hegel's und Schleiermacher's" seyn, indem sie „dem idealen wie dem realen Princip die gleiche Berechtigung einräume und damit zugleich der empirischen wie der rationalen Erkenntniß die gebührende Stellung in der Wissenschaft vindicire," — eine Differenz, die, wenn sie überhaupt besteht, auf die Stellung der Logik ohne Einfluß ist.

George verwirft demgemäß ebenfalls die formale Logik, ungefähr aus denselben Gründen wie Trendelenburg, nämlich weil sie noch ganz auf dem Standpunkte der Beschreibung stehe und das Denken nur betrachte „als das Instrument der gegebenen Formen der Erkenntniß, welches, richtig angewandt, zu einem wirklichen Wissen führen müsse." Ich bin, wie gesagt, durchaus nicht gewillt, das Verfahren der alten formalen Logik — sofern sie die logischen Gesetze und Formen nur als „gegebene" aufnimmt, sie nur „beschreibt" 2c. — zu vertheidigen; ich verwerfe dieß unwissenschaftliche Verfahren ebenfalls. Aber damit ist die formale Logik selbst noch nicht verworfen. Und wenn George bemerkt: „das Instrument sey niemals gleichgültig gegen den Stoff, den es bearbeiten soll, und daher mache sich denn von vornherein der Zweifel geltend, ob das Denken überhaupt als eine rein geistige Thätigkeit im Stande sey, uns über das Wesen der materiellen Dinge irgend welchen Aufschluß zu gewähren," — so erscheint dieser Einwand wissenschaftlich ohne alle Berechtigung, weil G. nachzuweisen vergessen hat, daß das Denken einen „Stoff" zu bearbeiten habe und nicht als gleichgültig gegen denselben gefaßt werden könne, daß es diesen Stoff nicht sich selber zu schaffen vermöge, daß derselbe vielmehr die s. g. „Wirklichkeit" oder „das Wesen der Dinge" sey. Soll dieß Alles nicht ohne Weiteres vorausgesetzt, sondern erwiesen werden, so muß doch auf die Natur des Denkens zurückgegangen werden, weil es sich nur von ihr aus erweisen läßt; und die formale Logik hat daher ganz Recht, wenn sie vom Denken ausgeht und ohne Rücksicht auf den angeblichen Stoff, die Wirklichkeit und das Wesen der Dinge, vor Allem die Denkgesetze festzustellen sucht; denn nur mittelst ihrer läßt sich darthun,

daß wir einen Stoff annehmen müssen, dessen unser Denken bedürfe und den es durch Mitwirkung des reellen Seyns gewinne.

George verwirft gemäß seinem „Standpunkt" auch die „speculative Logik" (Hegel's), welche „den Anspruch mache, mit dem reinen Denken den ganzen Inhalt der Erkenntniß zu erzeugen." Hier indeß erfahren wir nicht, warum der „speculative Standpunkt" verwerflich sey. George stellt ihm nur die Behauptung entgegen: es sey „die Lage der Sache in der Gegenwart, eine Wissenschaftslehre anzustreben, die nachweisen solle, wie durch die Wechselwirkung zwischen dem Denken und dem Seyn ein wirkliches Wissen zu Stande komme, oder was dasselbe sey, wie das Denken zum Wissen werde, womit die eigentliche Aufgabe der Logik am bestimmtesten bezeichnet sey." — Dieß Verfahren, einen s. g. „Standpunkt" dem andern gegenüberzustellen und den einen um irgend einer angeblichen „Lage" der Dinge willen zu verwerfen, ist zwar (seit Hegel's Standpunkt-Theorie in der Geschichte der Philosophie) in Aufnahme gekommen, sicherlich aber ohne alle wissenschaftliche Berechtigung. Es degradirt die Philosophie auf den „Standpunkt", als ob in ihr, wie in der Malerei, Alles von dem Standpunkt abhinge, von welchem aus der Philosoph die Welt und Weltgeschichte betrachte. Außerdem aber ist diese s. g. „Lage der Sache in der Gegenwart" keineswegs bloß eine gegenwärtige, sondern hat von jeher bestanden. Denn die Frage, „wie das Denken zum Wissen werde," ist die Grundfrage und ihre Lösung die Aufgabe der Erkentnißtheorie; und diese ist bekanntlich fast so alt wie die Philosophie selbst.

Demnach, weil der speculative Standpunkt verwerflich sey, soll die Wissenschaftslehre zwar nicht, wie die speculative Logik, „vollständig zur Metaphysik werden," aber doch „einen metaphysischen Theil" enthalten. Denn sie „gehe zwar von der Differenz zwischen Denken und Seyn" aus, aber diese Differenz sey „keine absolute, sondern es liege ihr eine ursprüngliche Einheit zu Grunde, welche nur nachgewiesen zu werden brauche, um

die Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen den Formen des Denkens und des Seyns begreiflich zu finden." Sonach aber „gelte es, einerseits diese ursprüngliche Einheit in der Differenz von Denken und Seyn nachzuweisen und damit die Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt zu begreifen, andrerseits die richtige Methode der Erkenntniß, durch welche auf jener Grundlage eine wirkliche Uebereinstimmung zwischen Denken und Seyn erreicht werde, darzulegen; und so zertheile sich die Aufgabe der Wissenschaftslehre in einen metaphysischen und logischen Theil, welche aber auf's Engste zusammengehören, da nur durch diese Untersuchungen nach beiden Seiten hin das Problem der Wissenschaft zu lösen sey." G. stellt sich also ganz auf den „Standpunkt" Trendelenburg's, oder wie er selber sagt, er „betritt denselben Weg, den Schleiermacher vorgezeichnet und Trendelenburg durchgeführt hat." Nur tritt, indem er die Wissenschaftslehre in zwei Theile, einen „metaphysischen" und einen „logischen", sich „zertheilen" läßt, und sie doch als „Logik" gleich auf dem Titel bezeichnet, damit der Riß in diesem Standpunkte deutlicher hervor als bei Trendelenburg. Denn danach müßte die Logik (Erkenntnißtheorie) nur einen „Theil", die Metaphysik den andern „Theil" der Wissenschaftslehre bilden. Außerdem verfährt G. ganz ebenso wie die alte formale Logik auf ihrem „Standpunkte der Beschreibung", ja schlimmer als sie. Denn er „beschreibt" nicht einmal das reelle Seyn, von dem er redet, sondern setzt ohne Weiteres voraus, daß es ein solches gebe und was darunter zu verstehen sey. Er setzt ebenso ohne Weiteres die „Differenz" zwischen dem Seyn und dem Denken voraus, ohne nachzuweisen, daß sie und worin sie bestehe. Er spricht von einer „Einheit in der Differenz beider", ohne mit einer Sylbe darzuthun, wie überhaupt eine solche Einheit denkbar sey, obwohl doch, anscheinend wenigstens, eine Einheit in der Differenz einem logischen Widerspruch, einer contradictio in adjecto sehr ähnlich sieht. Er redet mit gleicher Unbefangenheit von der Metaphysik und einem metaphysischen Theile der Wissenschaftslehre, als verstände es sich von selbst, daß es eine Wissenschaft

der Metaphysik giebt, obwohl doch bekanntlich von bedeutenden Autoritäten jede Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniß bestritten worden und die Frage noch keineswegs entschieden ist. Ja er bemerkt nicht einmal, daß seine Auffassung und Stellung der Logik gegenüber der Metaphysik ganz unhaltbar ist, so lange die Frage unbeantwortet bleibt, woher es doch komme, daß, obwohl vorausgesetztermaßen eine „Einheit in der Differenz von Denken und Seyn" an sich besteht, doch eine wirkliche Uebereinstimmung beider nicht von selbst entsteht und von Anfang an in und mit unsrem auf Erkenntniß gerichteten Denken sich bildet, sondern erst durch die „richtige Methode der Erkenntniß", die er im logischen Theile seiner Wissenschaftslehre uns angeben werde, hergestellt werden muß, — eine Frage, die G. nirgend beantwortet, sondern es vorzieht, sie gar nicht aufzuwerfen, — vielleicht weil sie von seinem Standpunkt aus unbeantwortlich ist.

Dieser Standpunkt ist im Grunde der reine einseitige Dogmatismus, nur schlecht verhüllt unter dem Deckmantel der s. g. historischen Continuität. Denn anstatt die für jede Wissenschaft und insbesondere für die grundlegende Wissenschaftslehre unerläßliche Vorfrage nach dem Grunde, Wesen und Begriff der Gewißheit und Evidenz zu erörtern, — eine Erörterung, die ihn sofort auf den specifisch logischen Grund und Boden (auf die Denknothwendigkeit) geführt haben würde, — sucht er seinen Standpunkt nur zu begründen durch eine kritische Darlegung der Principien und Resultate der erkenntnißtheoretischen Forschungen seit Kant bis auf Trendelenburg: aus ihr soll sein Standpunkt als gefordert von der Lage der Sache sich ergeben. Allein diese historische Begründung, obwohl immer bedenklich (wegen der Unsicherheit des Verständnisses der einander folgenden Systeme), kann offenbar nur Anspruch auf wissenschaftliche Geltung haben, wenn der Ausgangspunkt, von dem die geschichtliche Entwickelung anhebt oder herdatirt wird, wissenschaftlich vollkommen feststeht. Nun leugnet aber gerade Kant, was G. behauptet und nachweisen will; Kant leugnet, daß ein

Wissen von den Dingen-an-sich möglich sey und erklärt die vermeintliche Erkenntniß derselben für eine dogmatische ungerechtfertigte Annahme; er leugnet die Möglichkeit einer Wissenschaft der Metaphysik; — kurz Kant's „Standpunkt" ist in jeder Beziehung die gerade Negation des Georgeschen. An Kant kann also nicht angeknüpft, sondern er muß widerlegt, beseitigt werden. Aber George widerlegt ihn nur einerseits durch die (Jakobische) Behauptung, daß seine Scheidung von Erscheinung und Ding an sich zum Skepticismus führe, andrerseits durch den (Schleiermacher'schen) Satz: „wären Denken und Seyn schlechthin incommensurabel, so wäre ein Wissen unmöglich, es muß also eine über den Gegensatz hinausliegende Einheit geben, welche beide verbindet." Sonach aber wird Kant nur widerlegt durch die rein dogmatische Annahme, daß es ein Wissen gebe oder daß das Wissen sich wenigstens „erreichen" lasse.

Jener Schleiermacher'sche Satz bildet dann die Basis, von der aus G. weiter operirt. Aber diese Basis ist wissenschaftlich unhaltbar. Denn abgesehen davon, daß die Annahme einer über den Gegensatz hinausliegenden Einheit von Denken und (reellem) Seyn nur auf die andre dogmatische Annahme der Möglichkeit, resp. Wirklichkeit des Wissens sich stützt, daß also der Skeptiker, der diese Annahme bestreitet, erst widerlegt und sonach erst nachgewiesen werden muß, daß Denken und Seyn nicht als incommensurabel, sondern ein Verhältniß zwischen ihnen angenommen werden müsse, welches dem Denken möglich macht, Seyn, Wesen und Beschaffenheit der Dinge zu erfassen, — ein Nachweis, der nur auf Grund der Logik und ihrer Gesetze möglich ist, — abgesehen also von dem rein dogmatistischen Charakter jenes Satzes selbst, hat Schleiermacher m. E. vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß die über den Gegensatz von Denken und Seyn hinausliegende Einheit (das Absolute, die Gottheit), „niemals Gegenstand des Wissens selbst werden könne." Es leuchtet, denke ich, unwiderleglich ein: ist die „Differenz" von Denken und Seyn Bedingung und Voraussetzung des Wissens, weil dasselbe nur Wissen ist sofern es mit

einem nicht bloß gedachten, sondern reell seyenden Gegenstande übereinstimmt, so kann die Einheit beider unmöglich Object unsres Wissens weder seyn noch je werden, weil sie ja als Negation der Differenz beider zugleich die Negation der Voraussetzung und Bedingung unsres Wissens ist und damit unser Wissen selber negirt. Ein Gegenstand, der über die Differenz von Denken und Seyn, durch die das Wissen allein möglich ist, also über die Möglichkeit des Wissens und damit über das Wissen selbst hinausliegt, und der dennoch gewußt wird, ist offenbar kein Gegenstand, weder des Wissens noch des Denkens, sondern eine undenkbare contradictio in adjecto. Schleiermacher negirt allerdings in und mit jener Behauptung die Möglichkeit einer Wissenschaftslehre, eines Wissens vom letzten Grunde und Ursprunge des Wissens. Aber Schleiermacher will auch eine solche Wissenschaftslehre gar nicht liefern. George dagegen kann dieser Schleiermacherschen Ansicht nicht beistimmen. Er bekämpft sie, aber wiederum nur vom rein dogmatistischen „Standpunkte", indem er bemerkt, daß „dadurch die Möglichkeit des Wissens selbst wieder problematisch, — der Skeptiker nicht überwunden werde," d. h. er widerlegt das, was aus seiner eignen Voraussetzung folgt nur dadurch, daß er sich auf eben diese seine Voraussetzung (der Möglichkeit oder „Realisirbarkeit" des Wissens) beruft! —

Im folgenden lobt er Trendelenburg's logische Untersuchungen und rühmt von ihnen, daß sie in den Gang der Entwickelung fördernd eingegriffen haben, „indem sie die Einheit, welche Denken und Seyn verbindet, wirklich zur Anschauung bringen und die Möglichkeit des Wissens begreiflich machen." Aber unmittelbar darauf nimmt er dieß Anerkenntniß wieder zurück, indem er gegen Trendelenburg einwendet, daß die Bewegung — welche nach Tr. eben jene „Einheit" ist, die „Denken und Seyn verbindet", — vielmehr Etwas voraussetze, das sich bewege oder bewegt werde, daß also in der realen Welt „die Materie die Voraussetzung der Bewegung sey." Und ähnlich verhalte es sich mit Raum und Zeit und allen Kategorien, die Trende-

lenburg aus der Bewegung ableite: sie seyen nicht erst, wie er die Sache fasse, Producte derselben, sondern liegen vielmehr als ihre nothwendigen Voraussetzungen in ihr. Auch seyen Thätigkeit und Veränderung allgemeinere Begriffe als die Bewegung, die als Ortsveränderung nur eine besondere Art derselben sey und der sie als ihre Bedingungen vorausgehen. Demgemäß erklärt er dann schließlich: er vermöge sich „nicht zu überzeugen, daß in der Bewegung das gemeinsame metaphysische Princip des Seyns und Denkens gefunden sey," — d. h. die Bewegung ist nicht die metaphysische „Einheit, welche Seyn und Denken verbindet"! Allerdings fügt er unmittelbar hinzu: „Das hindere indeß nicht, daß für uns, die wir mit unsrem Denken mitten in die Bewegung hineingestellt sind, sie die Vermittelung abgiebt, um in das Seyn einzudringen." Allein, abgesehen davon, daß ein mitten in die räumliche Bewegung „hineingestelltes Denken" ein, wenn nicht widersprechender, doch höchst unklarer Begriff ist, so widerspricht dieß Zugeständniß nicht nur den obigen Einwürfen gegen Trendelenburg, sondern auch dem eignen Standpunkte George's, ja hebt ihn im Grunde auf. Denn wenn die Bewegung nicht, wie Trendelenburg will, metaphysisch, nicht an sich, sondern nur „für uns" die Vermittelung zwischen Denken und Seyn abgiebt, so ist auch die Vermittelung keine objective, an sich seyende, sondern, weil sie eben nur für uns und unser Denken gilt, eine nur subjective, also auch ihr Resultat keine objective Erkenntniß des An-sich der Dinge, sondern nur Erkenntniß für uns, von bloß subjectiver Geltung, die nur durch einen dogmatischen Salto mortale — vor dem Kant so eindringlich warnt — zur objectiven, das An-sich erfassenden Erkenntniß hypostasirt werden kann. —

Mit der Bemerkung: „Die Bewegung der Außenwelt, von welcher alle Gestaltung in ihr herrührt, offenbart sich uns zunächst durch ihre Einwirkung auf unsre Sinnesorgane" rc., verläßt dann G. das metaphysische Gebiet, und wendet sich zu der Frage nach dem Verhältniß zwischen Empfindung und Denken. An diesem Punkte wäre zu erwarten gewesen, daß er die

— im Grunde an den Anfang zu stellende — Cardinalfrage aller Logik, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre wie der Philosophie überhaupt nachholen werde; ich meine die Frage: worauf unser Bewußtseyn beruhe, wie und wodurch die Nervenreizung, resp. die Sinnesempfindung uns zum Bewußtseyn komme, aus einer bloßen Affection des Gehirns, resp. der Seele, zu einer Vorstellung werde, also wie wir überhaupt zu Vorstellungen, zu einem Inhalt des Bewußtseyns gelangen, — nach deren Beantwortung doch erst vom Denken die Rede seyn und das Verhältniß desselben zur Empfindung festgestellt werden kann. Statt dessen geht er auf den Streit zwischen „der empiristischen und rationalistischen Auffassung" d. h. auf die Erörterung der Frage über, ob alles Wissen aus der Erfahrung stamme oder vielmehr das Denken die einzige Quelle desselben sey, — eine Frage, die offenbar sich nur beantworten läßt, nachdem die Vorfrage entschieden ist: ob unser Bewußtseyn selbständig oder nur mit Hülfe der Sinnesempfindung sich bildet, ob also überhaupt das Denken als eine für sich bestehende, von der Sinnesempfindung geschiedene, unabhängige Thätigkeit gefaßt werden kann.

G. läßt sich darauf nicht ein. Indeß bei der Erörterung jenes Streits berührt er wenigstens die andre Cardinalfrage: wie wir dazu kommen, ein reelles objectives Seyn anzunehmen. Er sucht nämlich den Streit dadurch zu schlichten, daß er die Vorstellung von Dingen außer uns, nicht wie der einseitige Empirismus von der Sinnesempfindung und damit von der Thätigkeit der sensiblen Nerven, sondern von den motorischen Nerven und deren Thätigkeit ableitet. Nach ihm ist es „der Widerstand, den unsre freien von innen hervorgehenden — durch die motorischen Nerven vermittelten — Bewegungen erfahren, durch den eine Außenwelt sich uns aufdrängt". Durch die eigne freie Bewegung „gehe die objective Welt uns auf", indem „das Bewußtseyn zunächst in dem Gegensatz des subjectiven und objectiven Bewußtseyns heraustrete und dieser Gegensatz dadurch entstehe, daß das Ich durch die freie leibliche Bewegung sich von der Außenwelt zu trennen und seinen Ort darin beliebig zu

wählen vermöge." Er fügt hinzu: „das Ich werde sich seiner selbst darin bewußt, daß die Organe seines eignen Leibes inneren Impulsen gehorchen und daß es außerhalb Schranken für seine Thätigkeit findet, über die es nicht gebieten kann."

Danach scheint es, als ob G. nicht nur die Vorstellung von Dingen außer uns, sondern auch den Ursprung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns auf die leibliche Bewegung und den Widerstand, den sie findet, zurückführen wolle. Ich will dagegen nicht einwenden, daß nach dieser Ansicht jedem niedrigsten Thiere, jedem Infusorium, jedem Wurme ebenfalls Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zukommen müßte. Es bedarf nicht solcher indirecten Widerlegung: die Ansicht widerlegt sich selbst. Denn es ist klar, daß unsre „freien von innen hervorgehenden" (also keine bloßen Reflex-)Bewegungen nur Widerstand erfahren und eine Außenwelt uns kundgeben können, wenn sie nach außen, auf Gegenstände außer uns gerichtet sind: wir vollführen solche Bewegungen nur in der Richtung und Beziehung auf bestimmte äußere Dinge, um uns ihnen zu nähern, sie zu berühren, zu ergreifen ꝛc. Diese Bewegungen setzen also offenbar die Vorstellung (das Bewußtseyn) von Dingen außer uns voraus: sie entsteht nicht erst aus und mit ihnen, sondern ist die Bedingung ihrer Entstehung. Und ebenso klar ist, daß „das Ich durch die freie leibliche Bewegung sich von der Außenwelt zu trennen und seinen Ort darin beliebig zu wählen" nur vermag, wenn es die Vorstellung einer Außenwelt bereits besitzt, daß also dadurch „der Gegensatz des subjectiven und objectiven Bewußtseyns" und das darin selbst „zunächst heraustretende Bewußtseyn" nicht erst entsteht, sondern seinerseits die Bedingung jener freien Bewegung ist: ich kann ja unmöglich von Etwas mich trennen oder einen Ort in einem Etwas wählen, von dem ich schlechthin nichts weiß, das also für mich gar nicht existirt. Soll die bloße äußere, mechanische Bewegung und der Widerstand, der sie findet, genügen, so müßte auch dem reflectirten Lichtstrahl, der sich brechenden Welle Bewußtseyn zukommen. Außerdem aber, wie kann der Widerstand, den

unsre leiblichen Bewegungen erfahren und der also unmittelbar nicht unser „Ich“, sondern nur unsre leiblichen Organe trifft, uns zum Bewußtseyn kommen, ohne von den leiblichen Organen irgend wie auf den Träger des Bewußtseyns, auf das Ich oder die Seele oder wie man sonst das percipirende, vorstellende Agens bezeichnen möge, übertragen zu werden? Es ist nun einmal feststehende Thatsache, daß Hand und Fuß nicht selber percipiren, nicht der Perception und Vorstellung fähig sind. Wie soll also durch den Widerstand, den ihre Bewegungen erfahren, die objective Welt „uns aufgehen“, wenn nicht „wir“ unsrerseits von dem Widerstande etwas erfahren, und wodurch können wir von ihm Kunde erhalten wenn nicht durch eine Empfindung, die er hervorruft? Wie ferner kann das Ich „außerhalb“ Schranken seiner Thätigkeit finden, — Schranken, auf die ja nicht seine eigne, sondern nur die Thätigkeit (Bewegung) seines Leibes trifft, — wie kann es solche Schranken „finden“, ohne sich seines Leibes als des seinigen und der Bewegungen desselben bereits bewußt zu seyn? Gesetzt aber auch, daß das Ich unmittelbar jene Schranken fände und den Widerstand erführe, so würde es doch immer erst zum Bewußtseyn einer Außenwelt wie seiner selbst nur dadurch gelangen, daß es diesen Fund, diese Erfahrung, die zunächst doch nur seine subjective Erfahrung ist, auf ein Objectives, einen Gegenstand außer ihm bezieht und sich selbst von dem Funde, den es gethan, und von dem Objectiven, das es darin findet, unterscheidet. Ohne Unterscheidung eines Andern, Objectiven, Gegebenen (Gefundenen) von unsrem eignen subjectiven (findenden, percipirenden, vorstellenden) Selbst ist das Bewußtseyn unmöglich: von welchen Bedingungen auch sonst noch das Bewußtseyn und Bewußtwerden abhängen möge, — diese Unterscheidung ist jedenfalls der schlechthin nothwendige Act, durch welchen das Bewußtseyn erst zu Stande kommt. —

Schließlich erkennt denn auch G. selber an, daß wir im Grunde nicht durch die freien Bewegungen, sondern von den Empfindungen aus zu der Vorstellung (Ueberzeugung — Annah-

me) von Dingen außer uns gelangen. Denn ganz richtig bemerkt er, daß weil die Empfindungen nicht wie die freien Bewegungen von uns selbst ausgehen — denn wir haben im Gegensatz gegen die freien Bewegungen keine Macht über sie und finden uns in ihnen verschieden afficirt jenachdem unsre Stellung zu den Dingen wechsle, — „darin für uns die Nothwendigkeit liege, sie auf die Dinge zu beziehen und als von ihnen ausgehend zu betrachten." Eben damit aber erkennt er an, daß in letzter Instanz das Denkgesetz der Causalität der Grund unsrer Annahme eines reellen objectiven Seyns und ihrer Gewißheit und Evidenz ist. Denn eben dieß Gesetz und seine unser Denken beherrschende Gesetzeskraft ist es, worin jene „Nothwendigkeit" für uns liegt, unsre Empfindungen auf die Dinge zu beziehen und als von ihnen ausgehend zu betrachten. Es wirkt zunächst ganz unbewußt und veranlaßt uns unwillkührlich, unsre sich uns aufdrängenden Sinnesempfindungen und insbesondre die Empfindung des Widerstands auf ein Seyn außer uns, das sie uns aufdrängt, zu beziehen. Es ist ein allgemeines Denkgesetz. Denn es drückt — wie G. selbst (S. 48) anerkennt — eben nur die in der Natur unsres Denkens liegende Wesensbestimmtheit desselben aus, durch die wir genöthigt sind anzunehmen, daß Alles was geschieht (wird, entsteht, sich ändert) eine Ursache haben müsse. Es waltet also ganz ebenso unmittelbar und darum zunächst unbewußt in und über unsrem Denken wie das Gesetz der Gravitation in und über der Schwerkraft und deren Wirkungen. Es ist mithin ein logisches Gesetz, und wer es anerkennt, beruft sich eben damit auf die Logik. Eben darum aber war es vor Allem in der Natur unsres Denkens als Wesensbestimmtheit desselben nachzuweisen, aus ihm und seiner Thätigkeitsweise abzuleiten. Denn es leuchtet von selbst ein, daß nur auf Grund dieses Gesetzes von einer Wechselwirkung zwischen Denken und Seyn und von einer auf sie basirten Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre die Rede seyn kann. — Dasselbe gilt natürlich von dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs, welches so

allgemein unser Denken beherrscht, daß es in jeder Vorstellung, in jeder Behauptung sich kündgiebt und daß ohne die Voraussetzung seiner allgemeinen Geltung jede wissenschaftliche Erörterung schlechthin unmöglich ist. —

Also dasselbe Resultat: die Logik ist nicht Wissenschaftslehre, sondern vielmehr die nothwendige Voraussetzung jeder Wissenschaftslehre wie jeder Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. —

Kuno Fischer*), der berühmte Historiker der Philosophie, trifft zwar schließlich, in der Gestaltung und Ausführung des Systems der Logik, mit Hegel in Eins zusammen. Er aber ist es gerade, der die formale Logik, wenn auch nicht als ganze Logik, doch als einen Theil oder eine besondere Seite der von der Logik zu lösenden Aufgabe ausdrücklich anerkennt.

Nach ihm ist die Philosophie überhaupt diejenige Wissenschaft, „welche die Erfahrung, die Erkenntniß, überhaupt das Wissen erklärt", also „Wissenschaftslehre": ein „System der Logik und Metaphysik" in seinem Sinne wäre demnach ein System der Philosophie. Es kann hier füglich dahingestellt bleiben, ob diese Begriffsbestimmung die Aufgabe, welche der Wissenstrieb des Menschen der philosophischen Forschung stellt, erschöpfend bezeichne; — darüber herrscht ja volle Einstimmigkeit, daß, wenn es ein Wissen giebt, die Philosophie u. A. auch die Aufgabe hat, das Wissen zu erklären, daß also eine Wissenschaftslehre zu ihren Disciplinen gehört. Nur das ist bedenklich, daß die Definition „das Gegebenseyn" des Wissens — in der „Erfahrungswissenschaft" — ohne Weiteres voraussetzt. Will die Philosophie wahrhaft wissenschaftlich verfahren, so kann sie sich nicht eher für Wissenschaftslehre erklären, als bis sie dargethan hat — was die „Erfahrungswissenschaften" von ihr erwarten und fordern, — daß wir nicht bloß meinen und glauben, ein Wissen zu besitzen, sondern daß und warum

*) System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1865.

wir berechtigt sind, uns ein solches Besitzthum — das der Skepticismus von jeher geleugnet hat — beizumessen. Die Philosophie muß mithin vor Allem die Grründe für die Behauptung, daß es ein Wissen gebe, die Gewißheit und Evidenz dieser Annahme darlegen. Damit aber kommt sie nothwendig auf jene Voruntersuchung, welche, wie gezeigt, die Substruction aller Wissenschaft, auch der Philosophie als Wissenschaftslehre, bildet, zur Erörterung der Frage, was unter Gewißheit und Evidenz zu verstehen sey und worauf die Gewißheit und Evidenz beruhe. Denn auch alle „Gründe" und also auch alles „Erkennen durch Gründe" wie alle Begriffe und Definitionen, Urtheile und Schlüsse müssen das Gepräge der Gewißheit und Evidenz tragen, wenn sie wissenschaftliche Geltung haben sollen.

Dieser Voruntersuchung überhebt sich Fischer ebenso stillschweigend wie Trendelenburg und George. Er begnügt sich mit der Erklärung: „Alles Wissen ist Erkennen durch Gründe;" und definirt weiter: „Erkennen ist Urtheilen; aus Gründen Urtheilen heißt Schließen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen, Urtheile aus Begriffen oder Vorstellungen. Die Wissenschaftslehre wird mithin eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen seyn. Im Urtheil wird der Begriff bestimmt durch das Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals Im Urtheil wird der Begriff theilweise, im Schluß vollständig analysirt; Urtheilen und Schließen ist daher Begriffsanalyse. Diese Analyse setzt voraus, daß die Begriffe gegeben sind. Sie thut nichts weiter als daß sie gegebene Begriffe auflöst und eben dadurch verdeutlicht. Die Deutlichkeit ist Erkenntnißform. Die Wissenschaftslehre als Lehre von den Erkenntnißformen (Begriffsverdeutlichung = Begriffsanalyse = Begreifen, Urtheilen, Schließen) nennt man Logik (formale Logik)." — Gegen diese Definition der „formalen Logik", welche F. ausdrücklich als „gefordert" von der Wissenschaftslehre und damit von der Philosophie anerkennt, muß ich zunächst einwenden, daß nicht einzusehen ist, in welchem Sinne die Deutlichkeit als „Erkenntnißform" bezeichnet und daraus gefolgert wird, daß die (formale)

Logik die Lehre von den Erkenntnißformen sey. Die Deutlichkeit ist vielmehr an sich eine Eigenschaft des Inhalts des Gedankens, die ihm zukommen kann, gleichgültig ob er Anschauung, Vorstellung oder Begriff, ob er ein von der Einbildungskraft ohne alle Beziehung zu den Dingen frei erfundener, oder ob er ein s. g. objectiver, dem reellen Seyn entsprechender Begriff sey. Durch die „Verdeutlichung" mittelst Analyse der Begriffe kann diese Eigenschaft quantitativ erhöht, nicht aber hergestellt werden. Denn sie betrifft nicht den Begriff selber, sie darf weder seinen Inhalt noch seine Form ändern, — denn damit würde der Begriff nicht verdeutlicht, sondern ein andrer Begriff erzeugt; — sie ist vielmehr nur ein rein subjectives Mittel, uns das, was der Begriff besagt und was in ihm gegeben ist, zum klarer Bewußtseyn zu bringen; — ein Andrer, wenn ihm dieß an und für sich schon klar ist, bedarf ihrer nicht. Nicht die Deutlichkeit, wohl aber der Begriff selber und damit das Urtheil und der Schluß ist als Form unsres Denkens und resp. Erkennens zu bezeichnen, ward von jeher so bezeichnet, und kann im Grunde gar nicht anders bezeichnet werden. Denn das, was den Begriffen des Steins, der Pflanze, des Thiers *rc.* *rc.*, was allen dem Inhalte nach so verschiedenen Begriffen gemeinsam ist, weßhalb sie alle eben Begriffe sind und unter den Begriff des Begriffs gehören, kann nur in die Form fallen. Aber eben darum ist auch der Begriff nicht bloß eine Erkenntnißform, sondern eine allgemeine Denkform, — d. h. ich muß auch gegen Fischer's Definition der formalen Logik den Einwand erheben, daß sie zu eng ist, weil sie in ihrer Beschränkung der Logik auf die „Erkenntnißformen" eine andre Logik voraussetzt, welche die Gesetze, Normen und Formen nicht nur unsres erkennenden Denkens, sondern alles unsres Denkens festzustellen hat. —

Nachdem Fischer — nach Herbart's Vorgange — zunächst der formalen Logik in der „Verdeutlichung der gegebenen Begriffe" ihre Aufgabe angewiesen hat, bemerkt er weiter: „Die Logik ist also im Grunde Begriffslehre. Denn Urtheile

und Schlüsse sind im Grunde nichts andres als verdeutlichte Begriffe. Darum wird die Logik die Begriffe nicht bloß als gegeben voraussetzen dürfen, sondern erklären müssen, wie sie gegeben d. h. wie sie gebildet werden. Ob nun diese Bildung unwillkührlich oder willkührlich geschieht, in beiden Fällen ist sie ein Vorgang in unsrem Geiste. Als Lehre von der Begriffsbildung wird die Logik psychologisch, und hört auf bloß formal zu seyn. Denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnißform, sondern um den Erkenntnißinhalt selbst und dessen Entstehung." — Ich kann meinerseits nicht zugeben, daß die Logik, wenn sie auf die Frage nach der Entstehung (Bildung) der Begriffe sich einläßt, damit nothwendig „aufhöre", formal zu seyn. Das willkührliche, unwissenschaftliche Verfahren der meisten Vertreter der formalen Logik, die Begriffe als „gegeben" bloß empirisch aufzunehmen ohne um ihre Entstehung sich zu kümmern, gehört keineswegs zum Wesen und Begriff der formalen Logik. Sie bleibt formal, auch wenn sie nach Fischer's Ausdruck „psychologisch" wird, sobald sie nur den Begriff nicht als Erkenntnißform, sondern als allgemeine Denkform faßt. Denn auch die Psychologie betrachtet den Begriff keineswegs ausschließlich als Erkenntnißform, sondern sucht nur zu zeigen, worauf es beruhe und wie es geschehe, daß wir allgemein aus unsern Einzelvorstellungen, worin sie auch bestehen mögen, uns Begriffe bilden: sie sieht dabei gänzlich davon ab, wie der Inhalt derselben beschaffen seyn möge und ob er dem reellen Seyn entspreche d. h. ein Erkenntnißinhalt sey oder nicht. Diese Frage überläßt die Psychologie der Erkenntnißtheorie. Ganz eben so verfährt die Logik und muß so verfahren, wenn sie Logik seyn und bleiben will. Eben damit aber bleibt sie formal. Denn sie berücksichtigt bei der Frage nach der Entstehung der Begriffe zwar den Inhalt, aber nur insofern als er zur Form gehört und die Form sich nicht bilden kann ohne Inhalt, also nur in seinem Verhältniß zur Form, nicht in seiner Beschaffenheit für sich, nicht in seinem Verhältniß zu einem andern Inhalt andrer Begriffe

oder Vorstellungen, nicht in seinem Verhältniß zum reellen Seyn. Darin aber allein besteht, wie gesagt, der Unterschied der formalen von der materialen (erkenntnißtheoretischen, metaphysischen) Logik: beide erörtern bei der Lehre von der Bildung der Begriffe auch die Entstehung des Inhalts, aber die formale Logik geht darauf nur ein um die Entstehung der Form zu erklären, die materiale dagegen, um die Möglichkeit wahrer Erkenntniß, die Uebereinstimmung des Inhalts mit dem reellen Seyn zu begründen. Beide werden damit allerdings „psychologisch", aber nicht in dem Sinne als hätten sie ihre Wurzeln und ihre Basis in der Psychologie, sondern nur insofern als die Frage nach der Entstehung unsrer Begriffe und damit unsrer Vorstellungen überhaupt und damit des Bewußtseyns selber die Grundfrage nicht nur der Logik, sondern auch der Psychologie, und nicht nur der Psychologie, sondern aller Wissenschaft ist.

Obwohl es m. E. von selbst einleuchtet, daß derjenigen Thätigkeit, durch welche der Ursprung des Bewußtseyns oder was dasselbe ist, unsrer (bewußten) Vorstellungen vermittelt ist, auch alle logischen Functionen beigemessen werden müssen, und obwohl die Frage nach der Entstehung der Begriffe mit Nothwendigkeit auf jene Grundfrage führt, so finden wir doch auch bei Fischer keine Antwort auf dieselbe. Nachdem er die formale Logik damit, daß er sie psychologisch werden läßt, im Grunde beseitigt hat, sucht er zu zeigen, daß die Logik mit der Frage nach der Bildung der Begriffe zugleich „metaphysisch" werde. Denn „die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen, indem sich die gleichen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern." Jeder dieser empirischen Begriffe „sey also eine Vereinigung oder Zusammenfügung von Merkmalen, d. h. eine Synthese" und habe somit „eine synthetische Verknüpfung des Mannichfaltigen zu seiner Voraussetzung, zu seiner Bedingung." Diese Synthese „werde mithin selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff seyn können, da diese erst durch sie zu Stande kommen." Sie sey vielmehr „ein reiner

Begriff;" und da es „ohne solche reine Begriffe kein Urtheil, keine Vorstellung, keine Anschauung gebe," so seyen sie „der Natur nach die ersten Gedanken, die Grundbegriffe (Denknothwendigkeiten), ohne die nichts denkbar, also auch nichts erkennbar sey." Sofern „durch sie Alles gedacht werde, seyen sie die allgemeinsten und obersten Prädicate, die Kategorieen;" und da „von ihnen alles Denkbare, mithin auch alles Seyende sofern es denkbar ist, abhänge," so seyen sie zugleich „die Grundbegriffe des (denkbaren) Seyns" und als solche „die Principien", welche, weil allem Denken und darum allem Erkennen, „eben darum auch allem (denkbaren) Seyn zu Grunde liegen." Als Wissenschaft dieser Grundbegriffe und damit der Principien sey die Logik „Metaphysik, Fundamentalphilosophie oder Ontologie." —

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß Fischer, indem er die logischen Kategorieen für die Grundbegriffe erklärt, ohne die nichts „denkbar", „also" auch nichts „erkennbar" sey, eben damit seiner Logik als Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre eine Logik als allgemeine Denklehre substituirt oder vielmehr jene auf diese basirt, und sonach implicite die von mir vertheidigte Stellung und Fassung der Logik anerkennt. Aber eben weil er dieß nur implicite thut und die Kategorieen doch nur als Grundbegriffe des erkennenden Denkens behandelt, leidet m. E. seine Deduction der Kategorieen und damit der Logik als Metaphysik nicht nur an Unklarheit, sondern beruht, wie mich dünkt, auf einer Verwechselung der Begriffe. Denn jene „Synthese", von der die Deduction ausgeht, als die Vereinigung von Merkmalen, welche den Inhalt jedes empirischen Begriffs bildet, ist zwar allerdings kein „empirischer" Begriff. Aber sie ist an sich auch kein „reiner" Begriff, sondern an sich ist sie ein Thun, eine Thätigkeit des Geistes, ein Denkact. Sie wird erst zur Vorstellung, wenn ich mir diesen Act (durch Reflexion) zum Bewußtseyn bringe. Aber auch damit ist sie noch kein „Begriff", weder ein empirischer noch ein reiner; sondern nur wenn es mehrere Arten und Weisen, jenen

Act zu vollziehen, gäbe, so daß die einzelnen Acte (die einzelnen Synthesen) unter diese Arten ihrer Vollziehung wie das Einzelne unter sein Allgemeines sich subsumiren ließen, so würde dieß Allgemeine, zum Bewußtseyn gebracht, die Form des Begriffs erhalten. Allein daß es solche Arten der Vollziehung des Actes der Synthesirung und damit eine Mehrheit von Kategorieen gebe, hat F. nicht nachgewiesen. Und selbst wenn dieser Nachweis beigebracht würde, so wäre damit doch nur dargethan, daß wir berechtigt wären, die Acte der Synthesirung unter Begriffe zu subsumiren und die Arten ihrer Vollziehung in die Form von Begriffen zu fassen, — aber die Synthesen selber wie die Arten ihrer Vollziehung würden damit doch nicht zu Begriffen, sondern blieben eben so gewiß Thätigkeiten und Thätigkeitsweisen, wie die Thätigkeiten (Wirkungen) der Schwerkraft, der chemischen Affinität, der Elektricität rc., Thätigkeiten (Kraftäußerungen) sind und bleiben, auch nachdem wir sie und die Art ihrer Wirksamkeit in Begriffe gefaßt d. h. unter der Form von Begriffen uns vorstellig gemacht haben.

Im weiteren Verlauf (S. 11) erklärt dann auch F. selbst jene angeblichen Grundbegriffe für „die bestimmten Weisen in denen Vorstellungen verbunden d. h. gedacht sind;" er nennt sie ausdrücklich „Denkweisen", und fügt hinzu: „wie man die Art und Weise, Wörter zu bilden und zu verbinden, Sprachregeln nenne, so dürfe man die Art und Weise, wie man Vorstellungen bilde und verbinde, Denkregeln nennen." (Damit soll vielleicht meiner Auffassung der Kategorieen als der „Normen" der unterscheidenden Thätigkeit stillschweigend Rechnung getragen seyn?) Allein wie die Verbindungsweisen der Wörter nur als „Sprachregeln" bezeichnet werden können und dürfen, wenn und nachdem dargethan worden, daß sie allgemeine, im Wesen der Sprache liegende, ihrem Genius entsprechende Verbindungsweisen sind, so müßte auch von jenen „Denkweisen" doch erst nachgewiesen werden, daß sie allgemeine, in der Natur des Denkens begründete Verbindungsweisen der Vorstellungen seyen, ehe sie auf den Namen von „Denkregeln" Anspruch machen kön-

nen. F. führt diesen Nachweis nicht. Aber selbst abgesehen von diesem Mangel, zugegeben daß die Kategorieen Denkregeln, weil bestimmte Verbindungsweisen der Vorstellungen seyen, so ist noch immer nicht einzusehen, in welchem Sinne sie als „reine Begriffe" bezeichnet werden können. Eine Denkregel ist an sich so wenig ein Begriff, weder ein reiner noch ein empirischer, wie eine Sprachregel: beide sind und bleiben Anweisungen, wie Vorstellungen und resp. Wörter zu bilden und zu verbinden seyen; und nur wenn sich darthun ließe, daß dieß in Betreff der Vorstellungen gemäß der Natur unsres Denkens nach gewissen Normen geschehe und geschehen müsse, und daß diese Normen Begriffe seyen, könnte von Grundbegriffen in Fischer's Sinne die Rede seyn. Mit diesem Nachweis aber würde er unwillkührlich zu einer Auffassung der Kategorien gedrängt werden, welche der meinigen nahe verwandt wäre. In der That nähert er sich meiner Auffassung bis dicht an den Coincidenzpunkt, wenn er im Folgenden (S. 13) sagt: „Durch die Kategorieen werden Vorstellungen verknüpft und auf einander bezogen." Denn eben damit werden die Kategorieen für die Mittel oder Medien erklärt, deren das Denken bedarf um Vorstellungen zu bilden, sie auf einander zu beziehen und mit einander zu verbinden. Nur stimmt diese Fassung derselben nicht zu dem Ausgangspunkte seiner Deduction. Denn sonach wären die Kategorieen nicht mehr die Synthesen selbst noch die bestimmten Weisen der Synthesirung, sondern eben nur die Mittel ihrer Vollziehung. Auch fehlt wiederum der Nachweis, daß das Denken ihrer als solcher Mittel bedarf und daß und inwiefern sie als solche Mittel Begriffe sind. —

Gesetzt indeß, die Synthesen, von denen F. ausgeht, wären „reine Begriffe", „Grundbegriffe durch die Alles gedacht wird," so wären sie damit doch noch nicht „die allgemeinsten obersten Prädicate", noch nicht „kategorische" Begriffe. Denn in welchem Sinne läßt sich behaupten, daß ein Begriff, durch den ein anderer (empirischer) Begriff gedacht oder mit dessen Hülfe von uns gebildet wird, das Prädicat dieses andern Be-

griffs oder des in ihm gedachten Inhalts (Objects) sey? Wie kann die Synthese, auch wenn sie ein Begriff wäre oder mittelst eines Begriffs vollzogen würde, das Prädicat des Synthesirten, des durch sie entstandenen Products seyn? Dann müßte auch jede Ursache das Prädicat ihrer Wirkung seyn, also der That das Prädicat der Thätigkeit, dem Begriffe das Prädicat des Begreifens zukommen! Das läßt sich aber unmöglich behaupten, wenigstens nicht in demselben Sinne, in welchem die Kategorie der Qualität das Prädicat jedes Seyenden, jedes Dinges bildet. Es fehlt mithin wiederum der Nachweis, daß und inwiefern die Grundbegriffe, um die es sich handelt, „Kategorieen" seyen.

Zugegeben indeß, sie wären Kategorieen, sie wären die Grundbegriffe, von denen „alles Denkbare und mithin alles Seyende sofern es denkbar ist, abhinge," so folgt daraus noch nicht, daß sie auch die „Grundbegriffe des Seyns" seyen, auch „des denkbaren Seyns" nicht; es folgt vielmehr nur, daß sie die Grundbegriffe, weil die Medien, der Denkbarkeit des Seyns wären. Das aber ist ein bedeutender Unterschied. Denn sofern sie bloß die Denkbarkeit des Seyns wie alles und jedes Objects — möge es ein reelles oder bloß ideelles seyn — bedingen und vermitteln, betreffen sie gar nicht das Seyn selbst, weil ja überhaupt nicht den Gegenstand als solchen, sondern eben nur seine Denkbarkeit. Diese muß zwar allerdings jedem gedachten Objecte als Prädicat zukommen, sonst könnte es eben nicht gedacht werden; aber es braucht nicht an sich selbst denkbar zu seyn, sondern kann durch das Denken erst denkbar gemacht werden. So faßte Kant bekanntlich die Sache, indem er die Dinge für bloße Erscheinungen erklärte. So aber liegt die Sache auch nach Fischer's Darstellung. Denn seine Grundbegriffe (Synthesen) sind eben nur die Medien (Denkacte), vermittelst deren das Denken seine empirischen Begriffe wie überhaupt seine Vorstellungen sich bildet, also einen gegebenen Stoff (die Sinnesempfindungen ꝛc.) denkbar macht. Sie bedingen und betreffen mithin nur das Denken, nur die Thätigkeit des

Synthesirens, und können daher in keiner Weise „Principien des (denkbaren) Seyns" genannt werden. — Sonach aber haben sie offenbar auch keine „metaphysische" Bedeutung und Geltung. Denn selbst als solche „Principien" wären sie doch immer nur Principien des denkbaren Seyns. Die Metaphysik aber ist — nach der Aristotelischen und seitdem allgemein festgehaltenen Begriffsbestimmung — nicht die Lehre von einem Seyn, welches so beschaffen ist, daß es gedacht werden kann, sondern die Lehre von dem (reellen) Seyn, welches nach oder hinter der Natur (dem gegebenen Seyn der empirischen Begriffe) gedacht, angenommen werden muß, weil es als die Voraussetzung, Bedingung, Grund oder Ursache derselben sich ausweist, also nicht bloß denkbar, sondern denknothwendig ist. Hat die Logik es nur mit den Principien des „denkbaren" Seyns, also mit den Bedingungen, unter denen das Seyn überhaupt und zunächst das gegebene Seyn der „empirischen Begriffe" denkbar ist, zu thun, so ist sie zwar Basis, grundlegende Substruction der Metaphysik, nicht aber selbst Metaphysik.

Dazu wird die Logik erst dadurch, daß F. später — mit Hegel — Denken und Seyn für identisch erklärt, womit er aber nicht nur sein Anerkenntniß der formalen Logik, sondern auch die ganze psychologische und erkenntnißtheoretische Fundirung der Logik, die er ihr in der Einleitung giebt, implicite zurücknimmt, cassirt, für überflüssig erklärt, ja zurücknehmen muß, weil sie mit der behaupteten Identität von Denken und Seyn in Widerspruch steht. Denn nicht nur die formale Logik, sondern auch die Psychologie und die Erkenntnißtheorie setzen voraus, daß Denken und Seyn, unser Denken und das Seyn der Dinge, nicht identisch sind, sondern ein Unterschied zwischen dem ideellen Seyn des Gedankens und seines Inhalts (des gedachten Dinges) und dem reellen Seyn der Dinge bestehe. Wären beide identisch, so bedürfte es offenbar keiner Erkenntnißtheorie, keiner Wissenschaftslehre; denn dann verstände es sich von selbst, daß das Object des Denkens, weil mit dem reellen Seyn identisch, eben damit daß es gedacht

wird, auch wahrhaft erkannt seyn müßte. Alles was F. in der Einleitung von der nothwendigen Verdeutlichung der Begriffe, von dem nothwendigen Nachweis ihrer psychologischen Entstehung, von der nothwendigen Annahme jener Grundbegriffe als der Principien des denkbaren Seyns beibringt, erscheint überflüssig; es genügte der Nachweis der Identität von Denken und Seyn, den er (S. 134) in wenigen Worten liefert, indem er bemerkt: „Das Seyn (das Reale) als unabhängig gedacht von unsrem Denken heißt so viel als: es wird gedacht als nicht gedacht; es wird gedacht unter der Bedingung, daß das Denken davon abgezogen wird. Ist diese Bedingung möglich? Ist das vom Denken absolut unabhängige Seyn denkbar? Ist es nicht denkbar, so ist auch die Nichtidentität von Denken und Seyn nicht möglich." — Also ein indirecter Beweis: aus der Unmöglichkeit der Nichtidentität wird die Nothwendigkeit der Identität von Denken und Seyn gefolgert. Allein der Beweis beruht offenbar auf einer falschen Prämisse und diese ihrerseits auf einer falschen Folgerung. Aus der Annahme der Nichtidentität von Denken und Seyn folgt keineswegs, daß damit das (reelle, von unsrem Denken unabhängige) Seyn als nichtgedacht gedacht werde. Denn die Annahme besagt nur, daß ein Seyn angenommen werden müsse, welches als gedachtes natürlich von unserm Denken abhängig, aber mit der ihm wesentlichen Bestimmung zu denken sey, daß ein ihm correspondirendes, selbständiges, von unsrem Denken unabhängiges, also nicht bloß gedachtes Seyn ihm gegenüber stehe In dieser Begriffsbestimmung des reellen Seyns liegt durchaus kein Widerspruch; sie drückt vielmehr nur in der Form einer Definition aus was Jeder denken und annehmen muß, der nicht behaupten will, daß seine Vorstellung dieses Blatts Papier das Blatt Papier selber sey und somit, wenn seine Vorstellung schwinde, auch das Blatt Papier nicht mehr existire. Müssen wir unweigerlich annehmen, daß die s. g. Dinge, was sie auch an sich seyn mögen, eben in ihrem An-sich-seyn bestehen bleiben auch wenn

wir sie nicht denken, so nehmen wir eben damit ein von unsrem Denken unabhängiges Seyn an. —

Schließlich kann ich nicht umhin, einen Satz zu citiren, den Fischer (S. 25) ganz allgemein hinstellt: „Giebt es, wie die Eleaten wollen, nichts Verschiedenes, so giebt es überhaupt keine Unterschiede, also auch keinen zwischen Subject und Object, zwischen Denkendem und Gedachtem; so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntniß.“ Mit diesem unbestreitbar richtigen Satze ist anerkannt, daß das Unterscheiden als die „erste Bedingung“ nicht nur aller Erkenntniß, sonder alles Vorstellens überhaupt die Grundthätigkeit des Denkens ist, dergestalt daß von ihrer Natur und der Art ihrer Vollziehung, weil alles Vorstellen (Bewußtseyn), auch alle Begriffsbildung, alles Urtheilen und Schließen, alles Glauben, Erkennen, Wissen, nothwendig abhängt, — d. h. damit ist die Basis, auf welcher ich die Logik zu begründen und zu entwickeln gesucht habe, so entschieden als Basis anerkannt, daß es nur inconsequent erscheint, sie doch auf anderen Grundlagen aufbauen zu wollen. —

Am nächsten kommt der Stellung der Logik, die m. E. die allein richtige und haltbare ist, Fr. Ueberweg's Auffassung derselben*). Er erklärt die Logik für „die Wissenschaft von den normativen Gesetzen der menschlichen Erkenntniß“, und versteht unter Erkenntniß „die Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewußtseyn die Wirklichkeit in sich reproducirt.“ Nach seiner Ansicht fällt sonach die Logik zwar mit der Erkenntnißtheorie in Eins zusammen, aber von der Metaphysik will er sie bestimmt geschieden haben. Nach ihm hält vielmehr „die Logik als Erkenntnißlehre die Mitte zwischen der gewöhnlich s. g. formalen oder bestimmter, subjectivistisch-formalen Logik, welche das Denken mit Abstraction von seiner Beziehung auf das Seyn betrachtet, und der mit der Metaphysik iden-

*) System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Bonn, 1868.

tificirten Logik, welche mit den Gesetzen des Erkennens zugleich den allgemeinsten (metaphysischen oder ontologischen) Inhalt aller Erkenntniß darstellen will." Gemäß dieser Stellung sey die Logik zwar nicht subjectivistisch formal, doch aber nur eine „formale" Wissenschaft. Denn „das Erkennen sey, da der menschliche Geist mit Bewußtseyn die Wirklichkeit reproduciren solle, zwiefach bedingt: a) subjectiv durch das Wesen und die Naturgesetze der menschlichen Seele, insbesondere der menschlichen Erkenntnißkräfte, und b) objectiv durch die Natur dessen, was erkannt werden soll." In dieser doppelten Bedingtheit liege ihr formaler Charakter. Denn „die Beschaffenheit und Verhältnisse des zu Erkennenden, sofern dieselben verschiedene Weisen im Erkennen bedingen, nennen wir die Existenzformen; und die Begrifie von diesen Existenzformen sind die metaphysischen Kategorieen. Die den Existenzformen entsprechenden Weisen, wie das Seyende im Erkennen aufgefaßt und nachgebildet wird, sind dagegen die Erkenntnißformen; das Abbild selbst als das Resultat der Erkenntnißthätigkeit ist der Inhalt der Erkenntniß; und die Begriffe von den Erkenntnißformen sind die logischen Kategorieen. Da die Gesetze des Erkennens als solche nur die Weisen der Nachbildung oder die Formen der Erkenntniß, nicht den Inhalt derselben bestimmen, so kann die Logik auch nur als die Lehre von den Gesetzen der Erkenntnißformen erklärt werden. Die Logik ist somit eine formale Wissenschaft." —

Diese Erklärung entspricht zwar im Allgemeinen meiner Auffassung der Logik, aber sie widerspricht Ueberwegs eigner Auffassung derselben. Denn soll die Logik Erkenntnißlehre seyn und sind die logischen Erkenntnißformen nur die den metaphysischen Existenzformen „entsprechenden Weisen", wie das Seyende im Erkennen aufgefaßt und nachgebildet wird, so ist nothwendig entweder die Metaphysik die Voraussetzung der Logik, — und das kann sie nicht seyn, da ja alle metaphysische Erkenntniß nothwendig ebenso sehr wie jede anderweitige Erkenntniß durch die logischen Erkenntnißformen bedingt ist;

ist, weil nur durch sie allein das Unternehmen einer Erkenntnißlehre sich rechtfertigen und begründen läßt. —

Dennoch begegnet sich Ueberweg's Auffassung der Logik insofern mit der meinigen, als auch ich die Logik in unmittelbare Beziehung zur Erkenntnißtheorie stelle. Sie steht von selbst in dieser Beziehung. Denn indem sie die Gesetze, Normen und Formen unsres Denkens-überhaupt feststellt und entwickelt, ist sie insofern zugleich Erkenntnißlehre, als sie eben damit auch die Gesetze unsres erkennenden Denkens feststellt. Sie ist aber zugleich von der Erkenntnißtheorie verschieden und bildet nur die Basis oder wenn man will, den ersten allgemeinen Haupttheil derselben, weil sie es nothwendig ganz der Erkenntnißtheorie überläßt zu ermitteln, ob und wiefern wir berechtigt sind uns Erkenntniß beizumessen, wie weit diese Erkenntniß reicht, wie sie zu Stande kommt, auf welche Weise (Methode) und durch welche Mittel sie sich zur Wissenschaft erheben läßt u. s. w. Diese Abgränzung beider gründet sich m. E. in letzter Instanz auf eine doppelte Grundthätigkeit des Denkens (Geistes), die ich als die unterscheidende und producirende Thätigkeit bezeichnet habe, indem ich unter letzterer (nicht wie Ue. angiebt, die „synthetische", sondern) die die Empfindungen, Sensationen, Gefühle, Triebe, Strebungen rc. mittel- oder unmittelbar hervorrufende Thätigkeit der Seele verstehe. Ueberweg erkennt an, daß diese Unterscheidung „allerdings für die Urtheilsbildung Werth und Wahrheit habe", billigt es aber nicht, sie zum Princip einer Zerlegung der gesammten Logik in zwei gesonderte Theile zu erheben. Abgesehen davon, daß ich in Wahrheit nicht die Logik in zwei gesonderte Theile „zerlege", — denn die Erkenntnißtheorie ist mir kein „Theil der Logik", sondern beide gehören nur unmittelbar zusammen, weil sie zusammen die philosophia prima, die erste „grundlegende" Disciplin des Systems der Philosophie bilden, — hätte ich gewünscht, daß Ue. für jene seine Mißbilligung Gründe angeführt hätte. Denn seine Vergleichung meines Verfahrens mit dem eines Geometers, der das 11te Euklidische Axiom zum Principe einer Zerlegung der

Geometrie in zwei besondre Theile machen wollte, wird er selbst nicht als entscheidenden Grund festhalten wollen, weil das Gleichniß nicht nur offenbar hinkt, sondern im Grunde gar nicht paßt. Ich reiße nicht den Faden der wissenschaftlichen Entwicklung an irgend einem Punkte willkührlich ab, um ihn von neuem anzulegen, sondern ich fordere zwei, wenn auch eng zusammengehörende wissenschaftliche Disciplinen, weil wissenschaftlich zwei verschiedene Aufgaben zu lösen sind: die eine, welche die Thätigkeitsweise, die Gesetze, Normen und Formen unsres Denkens überhaupt, sein Inhalt möge seyn welcher er wolle, festzustellen hat; die andre, der zu ermitteln obliegt, ob überhaupt und welchem Inhalt unsres Denkens die Qualität objectiver (wahrer) Erkenntniß zukomme. Wäre es mir gelungen nachzuweisen, daß die unterscheidende Thätigkeit nicht nur aller „Urtheilsbildung" zu Grunde liegt, sondern daß auf ihr unser Bewußtseyn selber, weil der gesammte Inhalt desselben beruht, indem nicht nur unsre Urtheile und Begriffe, sondern alle unsre (bewußten) Vorstellungen, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, durch sie zu Stande kommen, daß ferner in ihrer Natur und Wesensbestimmtheit die logischen Gesetze und Normen (Kategorieen) sich gründen, weil dieselben nur die Art und Weise bezeichnen, wie die unterscheidende Thätigkeit als solche nothwendig verfährt, daß endlich sie es ist, welche mit derselben inneren Nothwendigkeit die logischen Formen des Begriffs, Urtheils, Schlusses bildet und anwendet, — so wäre eben damit bewiesen, daß die Logik ihrer Aufgabe gemäß, es nur mit der unterscheidenden Thätigkeit zu thun und mithin dieselbe für sich, gesondert von der die Sinnesempfindungen ꝛc. producirenden Thätigkeit, zu betrachten habe. — Ueberweg würde mich zu aufrichtigem Dank verpflichtet haben, wenn er statt jenes hinkende Gleichniß mir entgegenzuhalten, meinen Fundamental-Satz: daß unser Bewußtseyn (und somit all' unser Vorstellen, Denken ꝛc.) auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhe, weil nur durch sie uns überhaupt Etwas zum Bewußtseyn kommt und seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhält, — ein Satz,

den ich nicht nur in der Logik einleitungsweise, sondern ausführlich durch eine große Anzahl von Thatsachen in meiner Psychologie erwiesen zu haben glaube, — einer eingehenden Widerlegung gewürdigt hätte. So lange dieß, wie bisher, von keiner Seite geschehen ist, muß ich nicht nur an ihm festhalten, sondern ihn auch jeder Logik und Erkenntnißlehre, die ihn, statt ihn zu widerlegen, nur ignorirt, entgegenstellen. —

Aus diesem Satze folgt allerdings, was ich deßhalb auch ausdrücklich behauptet habe, daß die allgemeinen logischen Denkgesetze bestehen und gelten würden, auch wenn es keine Erkenntniß der Dinge und überhaupt keine Dinge in Beziehung zu uns gäbe, so wie daß ein Begriff, Urtheil, Schluß logisch (formaliter) richtig seyn könne, auch wenn er materialiter falsch sey. Beides folgt einfach daraus, daß die unterscheidende Thätigkeit die logischen Gesetze und Normen, weil sie eben ihre Gesetze und Normen sind, nothwendig befolgt und ihnen gemäß Vorstellungen, Begriffe ꝛc. bildet, gleichgültig wie ihr Inhalt entstanden und beschaffen seyn möge und ob er zu einem reellen Seyn in Beziehung stehe oder nicht. Ue. wendet dagegen ein, daß der erste Theil meiner Behauptung, der die aprioriſche, beziehungslose Geltung der logischen Gesetze ausspricht, eine petitio principii sey; aber er begründet den Einwand mit keiner Sylbe, und es ist klar, daß er in der That völlig unbegründet ist, weil ja — wie ich immer wieder hervorheben muß — die Annahme, daß es Dinge realiter giebt und daß sie zur Entstehung unsrer Vorstellungen mitwirken, nur mittelst der logischen Gesetze (der logischen Denknothwendigkeit) gerechtfertigt werden kann, also diese Annahme wissenschaftlich die Geltung der logischen Gesetze voraussetzt, und mithin überhaupt von einem reellen Seyn wissenschaftlich nicht die Rede seyn kann, so lange nicht dargethan ist, daß wir logisch genöthigt (und damit berechtigt) sind, das Daseyn von Dingen außer uns, resp. ihre Mitwirkung zur Entstehung unsrer Vorstellungen, Begriffe ꝛc. anzunehmen. Außerdem räumt Ue. selbst ein, daß es „allerdings gewisse logische Gesetze gebe, bei welchen von der Bezie-

hung des Denkens auf die Dinge abstrahirt werden könne," und daß dieß namentlich von dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs so wie von allen aus ihm abgeleiteten Gesetzen gelte. (Es gilt ebenso, wie ich dargethan zu haben glaube, auch vom Gesetze der Causalität). „Wer nun, fährt er fort, die Logik auf diese Partieen beschränkt, der wird freilich behaupten müssen, daß die logischen Gesetze auch ohne Beziehung zur objectiven Realität gelten würden; wer aber der Logik eine umfassendere Aufgabe zuweist, der wird jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit nicht als richtig anerkennen." Diese Rechtfertigung seiner eignen Ansicht ist, dünkt mich, ebenso schwach wie sein Angriff auf die meinige. Denn es hängt offenbar nicht vom Belieben des Verfassers einer Logik ab, welche Aufgabe er der Logik „zuweisen" will, sondern von der Natur der Sache, von den wissenschaftlichen Problemen die zu lösen sind, von der Möglichkeit, den Mitteln und der Art und Weise ihrer Lösung, ist die Stellung und Abgränzung der einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen gegen einander bedingt und bestimmt. Und demgemäß kommt es nicht darauf an, ob er, der Logiker, „die Wahrheit als Uebereinstimmung mit dem Seyn anerkennt" oder leugnet, noch ob er „eine dem subjectiven Geiste immanente Denknothwendigkeit" oder lieber „eine Correspondenz der logischen mit den metaphysischen Kategorieen in Betracht zu nehmen" vorzieht; es kommt weder auf das Eine noch das Andre an, weil es überhaupt vollkommen gleichgültig ist, was er, der Logiker, anerkennt oder verwirft, in Betracht zu ziehen oder außer Betracht zu lassen beliebt. Sondern allein darauf kommt es an, ob die Logik eine „Uebereinstimmung unsres Denkens mit dem Seyn" und damit „die Wahrheit" anerkennt, ob die Logik es fordert „eine Correspondenz der logischen Kategorieen mit den metaphysischen" anzunehmen, d. h. ob es sich logisch als denknothwendig darthun und damit wissenschaftlich rechtfertigen läßt, jene Uebereinstimmung und Correspondenz zu behaupten. Dieser wissenschaftlich unerläßliche Nachweis setzt, wie gezeigt, eine Logik vor der Ueberweg'schen auf „das Princip der Wahr-

heit" dogmatistisch basirten wie vor jeder erkenntnißtheoretischen Logik voraus, die allein den Namen der Logik verdient. —

Auf meinen zweiten Satz — der von einer andern Seite her die erkenntnißtheoretische Logik widerlegt, — daß ein Begriff, Urtheil, Schluß logisch (formaliter) richtig seyn könne, auch wenn er materialiter falsch sey, erwidert Ueberweg: „Es sey zwar wahr, daß das Denken einzelnen logischen Gesetzen — und zwar auch einzelnen Gesetzen der Logik als Erkenntnißlehre — angemessen seyn könne ohne materiale Wahrheit zu haben; aber die Uebereinstimmung der ganzen Erkenntnißthätigkeit mit allen diesen Gesetzen sichere auch die materiale Wahrheit: wer bei einem Schlusse auch schon in der Bildung der Prämissen und in den vorbereitenden Operationen allen Gesetzen der Wahrnehmung und des erkennenden Denkens genügt habe, der gelange auch durch den Schluß (sey es mittel- oder unmittelbar) zur materialen Wahrheit." Er räumt mir also im Grunde meinen Satz ein, und stellt ihm nur einen andern entgegen, den ich meinerseits nicht bestritten habe. Denn obwohl ich leugnen muß, daß es „Gesetze der Wahrnehmung" giebt, deren Befolgung die materiale Wahrheit eines Begriffs, Urtheils, Schlusses „sichere", — Ue. wenigstens hat kein solches Gesetz nachgewiesen; — so bestreite ich doch keineswegs, daß eine auf die logischen Gesetze basirte Erkenntniß materiale Wahrheit haben könne. Aber eine solche Erkenntniß ist nur diejenige, von der sich mit Hülfe der logischen Gesetze nachweisen läßt, daß wir die Uebereinstimmung ihres Inhalts mit dem reellen Seyn anzunehmen berechtigt, weil durch die logischen Gesetze genöthigt sind. Die Gewißheit und Evidenz jedes Schlusses, die ganze Beweiskraft des Schlusses als Schlusses, beruht allein auf der logischen Denknothwendigkeit, die mich nöthigt, wenn ich die Prämisse annehme, auch die Conclusio gelten zu lassen, gleichgültig ob die Prämisse an sich materialiter wahr sey oder nicht. Bestreite ich die materiale Wahrheit der Prämissen, so hat natürlich, unbeschadet der logischen Richtigkeit des Schlusses, auch die Conclusio keine Wahrheit für mich

Behaupte ich dagegen die materiale Wahrheit der Prämissen, so hat diese Behauptung nur wissenschaftliche Geltung, wenn sie sich erweisen läßt, und sie kann nicht erwiesen werden durch Berufung auf angebliche „Gesetze der Wahrnehmung", sondern nur mittelst der logischen Denkgesetze, durch den Nachweis, daß wir die materiale Wahrheit der Prämissen anzunehmen durch die logischen Gesetze genöthigt und damit berechtigt sind. Ist dieser Nachweis geführt, so folgt bei einem logisch richtigen Schlusse von selbst, daß auch der Conclusio materiale Wahrheit beigemessen werden muß.

Dieß ist es, was aus meiner Ansicht (und, wie ich dargethan zu haben glaube, aus der Natur unsres Denkens) folgt, nicht aber, was Ue. aus ihr folgert, wenn er, wiederum ohne nähere Begründung, behauptet: nach der Consequenz meiner Ansicht „könnte durch Befolgung der logischen Normen weder partiell noch absolut die materiale Wahrheit gesichert werden." Es ist klar, daß dieser Einwurf eine Logik gar nicht berührt, welche darthut, daß die logischen Gesetze und Normen schlechthin allgemeine Geltung haben und daher auch für das erkennende Denken gelten, welche also die Beziehung des Denkens auf das reelle Seyn, die Mitwirkung des letztern zur Erzeugung unsrer Gedanken, die Correspondenz der logischen und metaphysischen Kategorieen keineswegs ausschließt noch leugnet, sondern nur verlangt, daß dieß Alles von den logischen Gesetzen und Normen aus nachgewiesen werde, ja welche diesen Nachweis selber zu führen sucht. — Dürfte ich annehmen, daß mir dieser Nachweis gelungen sey, so ist es allerdings richtig, daß meine Logik, wie Ue. anerkennt, unbeschadet ihres durchaus formalen Charakters, doch eine vermittelnde Stellung zwischen der alten formalen und der neuen materialen Logik einnimmt, d. h. daß sie die Erkenntnißtheorie wie die Metaphysik insofern vermittelt, als sie die Möglichkeit beider erst nachweist. —

Von einer andern Seite greift Trendelenburg meine Ansicht an. Auch er räumt zwar ein, daß „wenn man auf die

Entwickelung des subjectiven Geistes sehe, was jedoch eine psychologische und zunächst keine logische und metaphysische Betrachtung sey, ohne Frage die unterscheidende Thätigkeit in der Bildung der Grundbegriffe (der Kategorieen) eine wesentliche Bedeutung habe." Aber, fährt er fort, „die Unterscheidung allein thut's nicht. Sie verlangt, daß etwas vorangehe, was unterschieden werde. Soll dieser Stoff nicht empirisch aufgenommen werden, und sollen damit nicht die aus der Unterscheidung des empirischen Stoffes hervorgehenden Kategorieen der Empirie verfallen und daher der Nothwendigkeit entbehren: so kommt es auf eine Grundthätigkeit des Geistes an, welche erzeuge und aufnehme, bilde und nachbilde, und in ihren Erzeugnissen Gegenstand der Beobachtung und Unterscheidung werde" (I, 331).

Trendelenburg macht mir sonach den doppelten Vorwurf: 1) daß meine Logik im Grunde nur Psychologie, keine Logik und Metaphysik sey, und 2) daß, weil in ihr der Stoff, dessen die unterscheidende Thätigkeit bedarf, nur empirisch aufgenommen werde, auch die logischen Kategorieen der Empirie verfallen und der Nothwendigkeit entbehren. Den ersten Vorwurf weise ich einfach dadurch ab, daß ich ihn voll und ganz dem Aussteller zurückgebe. Trendelenburg verfährt genau ebenso psychologisch wie ich. Auch er basirt seine ganze Logik auf psychologische Daten, wenn er die Erkenntniß, die Einigung von Denken und Seyn, ohne Weiteres als eine „Thatsache" hinstellt, — was, wenn es nicht eine ganz subjective Glaubensannahme seyn soll, nur heißen kann, daß es in der Natur unsres Geistes liege, uns Erkenntniß beizumessen. Auch er beruft sich auf psychologische Thatsachen, auf Ergebnisse der psychologischen Forschung, wenn er seine Grundhypothese, die Bewegung als ursprüngliche allgemeine einfache Thätigkeit, in unsrem Denken nachzuweisen versucht. Auch er geht überall auf die Psychologie zurück, wo es sich um die Natur unsres Geistes und insbesondre unsres Denkens handelt. Kein Mensch, der je um philosophische Dinge sich bekümmert hat, wird ihm daraus einen Vorwurf machen. Denn so gewiß die Natur unsres Geistes

(wie Leibes) eine gegebene ist, von der wir ursprünglich nichts wissen, so gewiß wir uns und unsern Geist nicht selber machen noch gemacht haben, so gewiß läßt sich von der Natur unsres Geistes, von seinen Kräften, Thätigkeiten und Thätigkeitsweisen, Bedingungen und Erfolgen derselben, also von der unterscheidenden Thätigkeit wie von der Trendelenburgschen „Grundthätigkeit des Erzeugens und Aufnehmens, Bildens und Nachbildens", schlechthin nichts erforschen, nichts erkennen, nichts behaupten, das nicht auf Selbstbeobachtung, auf Thatsachen des Bewußtseyns, d. h. auf psychologischem Grund und Boden ruhte. —

Auch den zweiten Vorwurf könnte ich Tr. einfach zurückgeben. Denn der „Stoff", um den es sich hier handelt, unsre Sinnesempfindungen, Sinnes- und Gefühlsperceptionen ꝛc., nimmt auch er nur empirisch auf: auch ihm fällt es nicht ein, unsre Gesichtsperceptionen, deren er vorzugsweise bedarf, a priori deduciren zu wollen. Der Unterschied zwischen uns besteht nur darin, daß nach ihm die Gesichtsempfindung durch eine nachbildende Bewegung der Umrisse des gesehenen Gegenstandes, nach meiner Ansicht dagegen durch das Unterscheiden der Farben und Umrisse von einander zu einer bestimmten (bewußten) Anschauung wird. Indessen bei diesem zweiten Vorwurf liegt der Nachdruck darauf, daß nach meiner Ansicht „auch die aus der Unterscheidung des empirischen Stoffes hervorgehenden Kategorieen der Empirie verfallen und der Nothwendigkeit entbehren." Und diesen Einwand muß ich mit dem Gegenvorwurf erwidern, daß Tr. meine Ansicht unrichtig dargestellt hat. Ich lasse die Kategorieen nicht erst „aus der Unterscheidung des empirischen Stoffes hervorgehen", sondern suche im Gegentheil darzuthun, daß es ohne die Anwendung der Kategorieen gar keinen Stoff, woher er auch stammen möge, für uns geben würde, weil wir uns schlechthin nichts vorstellig zu machen, schlechthin keines Objects bewußt zu werden vermögen ohne es gemäß bestimmten immanenten Normen von irgend einem andern, resp. von uns (von unserm denkenden) Selbst zu unterscheiden. Die

Kategorieen als diese Normen entbehren mithin keineswegs der Nothwendigkeit; im Gegentheil sie sind als durchaus nothwendig dargethan durch den Nachweis, daß ohne sie die schlechthin nothwendige Thätigkeit des Unterscheidens sich nicht vollziehen kann, daß sie von ihr angewendet (befolgt) werden müssen, wenn irgend ein Act der Unterscheidung zu Stande und uns etwas zum Bewußtseyn kommen soll. —

Endlich leuchtet von selbst ein, daß für logische Untersuchungen die Grund- und Cardinalfrage nicht ist, wo der Stoff (zu unsren Begriffen ꝛc.) herkomme, sondern welches die Thätigkeit sey, der die logischen Gesetze gelten, die der logischen Kategorieen bedarf, und die logischen Functionen (die Bildung der Begriffe, Urtheile, Schlüsse) ausübt. Wäre es mir gelungen, diese logische Thätigkeit und ihre Gesetze ꝛc. in der unterscheidenden Thätigkeit nachgewiesen zu haben, so würde ich eben damit die Logik erst begründet haben, während Trendelenburg's logische Untersuchungen insofern in der Luft schweben, als sie, wie gezeigt, von Annahmen und Voraussetzungen ausgehen, die ohne alle Begründung hingestellt werden. Selbst die Nothwendigkeit, auf die er mit Recht allen Nachdruck legt und die er für seine Resultate in Anspruch nimmt, ist eine bloße Voraussetzung, so lange der Nachweis fehlt, daß und inwiefern in oder über unsrem Denken eine Nothwendigkeit walte. Denn im Grunde und ursprünglich ist, wie gezeigt, alle Nothwendigkeit nur Denknothwendigkeit, jede andre nur eine abgeleitete: nur wenn und sofern wir uns genöthigt sehen, anzunehmen (zu denken), daß auch im reellen Seyn, in der Natur und ihrem Verlauf eine Nothwendigkeit (Gesetzmäßigkeit) herrsche, kann von einer „Nothwendigkeit im Seyn" und des Seyns die Rede seyn, d. h. diese Nothwendigkeit ist eben nur eine denknothwendige Annahme, und nur sofern sich ihre Denknothwendigkeit darthun läßt, kann wissenschaftlich von ihr die Rede seyn. Jedenfalls giebt es nur eine Logik wie überhaupt nur eine Möglichkeit wissenschaftlicher Erörterung, Begründung, Beweisführung, wenn es allgemeingültige Gesetze, Normen und Formen (Functionen) unsres Den-

kens giebt, auf die ich mich dem Skeptiker wie jedem Opponenten gegenüber berufen kann, d. h. wenn es eine Denknothwendigkeit giebt: denn die Gesetze, Normen und nothwendigen Formen des Denkens können nur Aeußerung und Ausdruck einer in oder über ihm waltenden Nothwendigkeit seyn. Ehe also wissenschaftlich von einem reellen Seyn, von einem Zusammenwirken desselben mit unsrem Denken, von einer beiden gemeinsamen Bewegung und von daraus hervorgehenden allgemeinen Bestimmungen (Kategorieen) die Rede seyn kann, sind die logischen Gesetze und Normen aus der Natur und der nothwendigen Thätigkeitsweise unsres Denkens nachzuweisen. Nur so allein kann eine Grundlage für den Aufbau der Wissenschaften, eine „grundlegende" Wissenschaft gewonnen werden. —

Die Frage nach Ursprung, Wesen und Bedeutung der logischen Gesetze und Kategorieen werde ich in einem folgenden zweiten Artikel näher erörtern.

Ist Berkeley's Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar?

Von F. Ueberweg.

Die bekannte Lehre Berkeley's, daß keine materiellen Substanzen an sich oder außerhalb der denkenden Wesen existiren, daß die Dinge, die wir sehen, fühlen, überhaupt sinnlich wahrnehmen, Complexe unserer Empfindungen (sensations) seyen, die unmittelbar durch Gott und nicht vermittelst außer uns befindlicher ausgedehnter Substanzen hervorgerufen werden: diese Lehre findet gegenwärtig, nachdem sie lange Zeit fast nur als ein seltsamer Einfall eines vereinzelten Denkers angesehen worden war, in England namhafte Vertreter, unter denen Herr T. Collyns Simon durch den Eifer sich hervorthut, mit welchem er an der Vertheidigung und Ausbreitung dieser Doctrin arbeitet. Professor Fraser in Edinburgh hält die Berkeley'sche Doctrin für die wahrscheinlichste. Unter denen, welche Berke-

ley's Behauptungen nicht zustimmen, giebt es Manche und hat es von jeher nicht Wenige gegeben, die nur auf Grund eines wissenschaftlich unentwickelten Glaubens an die Realität von Dingen außer uns sich nicht zu derselben zu bekennen vermögen, aber dafür halten, daß sich keine Argumente aufstellen lassen, durch welche der Berkeleyanismus widerlegt und die Existenz von körperlichen Dingen, die von unseren Perceptionen verschieden seyen, dargethan werden könne. Zur Erörterung von Fragen dieser Art scheint die wirkliche Discussion mit einem noch lebenden und kampfbereiten Vertreter der zu widerlegenden Ansicht der geeignetste Weg zu seyn. Es sey demgemäß gestattet, den Angriff auf die Berkeley'sche Doctrin in der Form eines Sendschreibens an den Berkeleyaner Herrn T. Collyns Simon hier öffentlich zu führen.

Ueberweg an Simon.

Sie haben, geehrtester Herr und Freund, den Wunsch geäußert, daß ich Ihnen in einem zur Veröffentlichung geeigneten Briefe die Gründe entwickle, um deren willen ich die Berkeley'sche Doctrin nicht annehme. Ich bin bereit diesem Wunsche nachzukommen. Ich halte mich dabei theils an Berkeley's eigene Hauptschriften („Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniß" und „Gespräche zwischen Hylas und Philonous"), theils und zunächst an Ihre Schrift „über die Natur und die Elemente der Außenwelt, oder universeller Immaterialismus" (On the Nature and Elements of the external World, or universal Immaterialism fully explained and newly demonstrated by T. Collyns Simon, London 1862), wie auch an Ihre ebenso übersichtliche, wie in den Kernpunkten zureichend vollständige, eine Folgerung hinsichtlich der Natur des Geistes an die Berkeley'sche Grundlehre anknüpfende Abhandlung „über die denkende Substanz im Menschen" (in der Anthropological Review, Mai 1865). Die Einwürfe, welche ich theils gegen Berkeley's und Ihre Hauptargumente, theils gegen die Lehre selbst zu richten gedenke, sind im Wesentlichen die nämlichen,

die ich bereits in meinem „Grundriß der Gesch. der Philosophie", Theil III, 2. Aufl., Berlin 1868, Seite 331 angedeutet habe.

Berkeley's Lehre fassen Sie selbst auf S. 228 Ihres Buches „Universal Immat." in die beiden Sätze zusammen, die ich hier wörtlich anführe:

1) „that there is no rival substance in the universe to mind" (daß nichts existire, als Geister und solches, was in Geistern seyn kann, aber keine Substanzen außerhalb der Geister);

2) „that the Almighty is the sole and immediate cause of our perceptions" (daß unmittelbar durch Gott, zwar nach einer constanten Ordnung, aber ohne Beihülfe materieller Substanzen, unsere Perceptionen bewirkt werden).

Der zweite dieser Sätze folgt aus dem ersten, sobald wir eine Prämisse hinzunehmen, über deren Gültigkeit kein Streit ist, und die Sie selbst „Univ. Imm." S. 222 dahin formuliren, daß es eine Ursache geben muß von allen, was wir percipiren, sowohl von den Sinneswahrnehmungen selbst, als von den Qualitäten derselben, und daß diese Ursache außer uns (external to ourselves) und unabhängig von allem durch sie Bewirkten ist.

Die Ansicht dagegen, zu der ich mich bekenne, ist der Hauptsache nach diejenige, welche Sie auf S. 35 Ihres Buches so bezeichnen: der übermenschliche Geist wolle unsere Perceptionen nicht durch einen directen und unmittelbaren Act seines Willens, sondern mittelst eines Apparats von an sich ungesehen existirenden, unseren Wahrnehmungen correspondirenden Objecten bewirken („that the superhuman Spirit does not choose to produce the objects, which are composed of feels and colours, shapes and sizes, by the direct and immediate action of His own will simultaneously exerted upon all sentient natures; but that He chooses to do so through the instrumentality of an apparatus of unseen corresponding objects"). Ich acceptire Ihre Erläuterung (S. 36): „zerschneide ich einen Apfel mit einem Messer, so wird die Trennung, welche ich

hierdurch in meinen Sensations bewirke, begleitet von einer ähnlichen Trennung in der materiellen Substanz, welche dem Apfel entspricht und jenseits der Grenzen des Universums liegt"; ich acceptire diese Erläuterung, sofern ich die letzten Worte derselben folgendermaßen deuten darf: „welche meiner Wahrnehmung des Apfels entspricht und jenseits der Grenzen des Universums meiner Wahrnehmungen, d. h. der Gesammtheit meiner Wahrnehmungsbilder liegt."

Doch muß ich, damit der Status controversiae genau bezeichnet werde, mein Bekenntniß zu dieser Doctrin durch zwei Einschränkungen modificiren. Die eine derselben betrifft die Sache, die andere die Ausdrucksweise.

Sie bezeichnen im Verfolg der angeführten Stelle den in Rede stehenden Apparatus als „an imperceptible kind of unextended substance." Zu diesen „unextended" (welches Sie allerdings mit Recht in Kant's Doctrin finden) bekenne ich mich nicht. Dasselbe würde aber auch schlecht passen zu dem vorhin citirten „Jenseits" („beyond the confines of the universe") und zu den Worten (auf S. 35 Ihrer Schrift, Z. 3 v. u.) „placed at an inconceivably great distance from our bodies", welche Worte räumliche Beziehungen voraussetzen. Ich nehme an, daß jener Apparat nicht aus unräumlichen, sondern aus ausgedehnten Objecten bestehe.

Nicht weniger wichtig, ja für das richtige Verständniß geradezu entscheidend ist aber das, was ich über die Ausdrucksweise zu bemerken habe. Sie nennen, indem Sie hierin Berkeley's eigenem Vorgange Sich anschließen, die Sinneswahrnehmungen (sensations) selbst die Sinnesobjecte, welche wir percipiren („the objects of sense, which we perceive"). Sie nennen diejenigen Substanzen, welche nach der Ansicht, zu der ich mich bekenne, die Sinneswahrnehmungen in uns anregen, ungesehene, uns unpercipirbare Objecte („unseen objects which are and must ever be wholly imperceptible to us"). Sie sagen, dieselben seyen nach der Ansicht der „Materialisten" nur dem Schöpfer percipirbar („not perceptible except to the Crea-

tor"). Dieses ist nicht meine Ausdrucksweise und auch wohl nicht die gewöhnliche. Zwar redet man vom Sehen der Farben und Hören der Töne; aber dieser Sprachgebrauch beruht auf der Voraussetzung, daß Farben und Töne objectiv seyen; das entschieden Subjective, wie der Schmerz, wird nicht „sinnlich wahrgenommen", sondern „empfunden" d. h. ich percipire (sehe, höre ꝛc.) nicht die Sinnesempfindungen selbst, sondern mittelst ihrer vermöge eines mit ihnen sich verbindenden Denkens das Außending, d. h. dasjenige Object, welches so auf mich einwirkt, daß dadurch in mir die betreffenden Sinnesempfindungen entstehen. „Ein Ding percipiren" heißt mittelst eines Bildes, welches in der Seele ist, sich dieses Dinges bewußt werden*). Die betreffenden Sinnesempfindungen (sensations) sind das Bild; das Ding ist dasjenige Reale, dessen Bild dieselben sind. Allerdings sind auch die Sinneswahrnehmungen (sensations) selbst etwas Reales, nämlich etwas psychisch-Reales, etwas Reales in mir, within the mind; zum Unterschied von ihnen kann das äußere Reale das objectiv-Reale genannt werden. Die Gesammtheit der z. B. durch einen Tisch in mir angeregten Empfindungen von Farben, Gestalten ꝛc. ist in mir real; aber sie ist nicht das objectiv-Reale, nicht der wirkliche Tisch, sondern etwas subjectiv-Reales, nämlich das wirkliche Bild des Tisches in mir. Ich nenne die Gesammtheit dieser Farben und Gestalten nicht „das unmittelbar wahrgenommene Object", nicht „den sinnlich wahrnehmbaren Tisch", sondern „das psychische Bild des Tisches" oder „das Wahrnehmungsbild des Tisches". „Wahrnehmung" wird in zweifachem Sinne gebraucht: 1) um den Act des Wahrnehmens zu bezeichnen, 2) um das Bild oder den Complex von Empfindungen zu bezeichnen, durch welchen das Wahrnehmen geschieht; in dem letzteren Sinne pflege ich dann, wenn es auf bestimmte Unterscheidung desselben von dem ersten

---

*) Ich percipire jedoch nicht die Person, wenn ich ihr Portrait sehe; denn zwischen der Person und mir liegen dann zwei Vermittlungen, das Portrait selbst als Außending und meine Wahrnehmung des Portraits; die obige Definition aber fordert bloß eine Vermittlung.

ankommt, den Ausdruck „Wahrnehmungsbild" zu gebrauchen (worunter ich also nicht etwa ein Bild der Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung selbst im zweiten Sinne dieses Wortes als Bild des Objectes verstehe). Ich kann hiernach niemals sagen: ich percipire eine Sinneswahrnehmung; denn das würde heißen: ich werde mir der Sinneswahrnehmung mittelst eines Bildes von ihr bewußt; sondern ich kann nur sagen: ich percipire mittelst der Sinneswahrnehmung das betreffende Object. Demgemäß ist dieses Object zwar nicht selbst eine Perception, darum aber doch keineswegs ein ungesehenes, unwahrgenommenes Object („unseen object", „imperceptible object"); es wird eben dadurch gesehen, percipirt, daß es ein Wahrnehmungsbild in mir anregt. Wenn ich die sensation ein Bild des Objectes nenne, so will ich damit nicht sagen, daß sie in jedem Betracht, sondern nur, daß sie in gewissem Betracht mit ihrem Object übereinstimme (wie auch eine Statue oder ein Portrait einer Person nicht in jedem Betracht, sondern nur in gewissen Beziehungen mit eben dieser Person selbst übereinstimmt). Die erste und leichteste, aber nicht die einzige Weise, ein Bewußtseyn von den äußeren Objecte zu gewinnen, ist die sinnliche Wahrnehmung, d. h. das mit den Empfindungen verschmolzene Denken. Wäre sie die einzige Weise, so könnten wir über das Maaß der Treue des sinnlichen Bildes gar nicht urtheilen; da wir aber auch durch ein nachfolgendes Denken, welches auch über die sinnliche Wahrnehmung selbst reflectirt, uns der Objecte bewußt werden können, so wird uns ein solches Urtheil möglich, und ich glaube, daß Descartes und Locke mit Recht annehmen, daß die Gestalt eines Wahrnehmungsbildes der Gestalt eines äußern Objectes völlig ähnlich seyn kann und unter gewissen Umständen ähnlich ist, daß Farbe, Ton rc. (die sogen. secundären Qualitäten) aber nicht einem objectiven Ton, einer objectiven Farbe rc., sondern objectiven Vorgängen von ganz anderer Art entsprechen (nämlich die Töne den Luftschwingungen, die Farben den Aethervibrationen rc.). Ich kann nun recht wohl die Ge-

sammtheit meiner Wahrnehmungsbilder (mit Ihnen) ein „Universum", d. h. eine Gesammtheit nennen; aber ich kann sie nicht das Universum des Wahrgenommenen, der wahrgenommenen Objecte nennen, und noch weniger den Ausdruck „Gesammtheit meiner Wahrnehmungsbilder", wie Sie dies mitunter thun, mit „Universum" (schlechtweg, ohne Genitiv) promiscue gebrauchen. Auch kann ich nicht die Gesammtheit meiner Wahrnehmungsbilder das sinnlich wahrnehmbare Universum („sensible universe") nennen; denn unter diesem Ausdruck muß ich vielmehr die Gesammtheit derjenigen äußeren (außerhalb meines Geistes befindlichen) Objecte verstehen, welche fähig sind, in mir oder in irgend einem andern mit Sinnen begabten Wesen sensations als Bilder von sich selbst anzuregen, im Unterschied von solchen äußeren Objecten (vorausgesetzt, daß es deren giebt), die dieses nicht vermögen.

Wenn Sie nun die bezeichneten Ausdrücke in der Weise gebrauchen, die mir nicht die zutreffende zu seyn scheint, so sehe ich mich jedesmal zu einer Uebersetzungsarbeit veranlaßt: ich übertrage mir Ihre Sätze in meine Sprache. Nun bin ich sehr häufig in dem Falle, Ihren Sätzen, nachdem diese Uebertragung vollzogen ist, zuzustimmen, aber nicht mehr den Consequenzen, die sich an die unübertragenen Sätze zu knüpfen scheinen. Ich kann mich auch, um Ihnen möglichst entgegenzukommen, eine Zeit lang Ihrem Sprachgebrauche accommodiren; aber sobald Sie jene Folgerungen ziehen, die nur dann berechtigt seyn würden, wenn Ihr Sprachgebrauch nicht bloß auf Ihrem Standpunkte, sondern unbedingt und auch für den Gegner Gültigkeit hätte, dann muß ich sofort wieder die Accommodation aufheben und auf den Doppelsinn der Worte aufmerksam machen, um den Fehler der „quaternio terminorum" zu vermeiden.

Ich mache mich deutlicher, indem ich sofort an die Prüfung der hauptsächlichsten der von Berkeley und von Ihnen aufgestellten Argumente herangehe. Bei dieser Prüfung handelt es sich nur darum, ob der Satz wirklich durch zwingende

Gründe bewiesen sey oder nicht. Sollte sich ergeben, daß er es nicht sey, dann wird zweitens zu prüfen seyn, ob er Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit habe oder nicht.

Gegen das Ende des letzten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous*) concentrirt Berkeley seine Argumentation in derselben Weise, wie auch Sie dies mitunter thun, und wie ich es in meinem Grundriß a. a. O. (S. 331, wo ich jedoch Z. 17 v. u. den Ausdruck „materiell", weil derselbe mehrdeutig ist, hätte vermeiden und durch „nicht denkend" oder „körperlich" hätte ersetzen sollen) erwähne, in zwei Sätze. Der eine derselben besagt, daß die realen körperlichen Objecte mit denjenigen identisch seyen, welche wir unmittelbar sehen und fühlen, daß also diese im Verein mit den percipirenden Wesen oder Geistern die Gesammtheit des Daseyenden ausmachen, oder, wie Sie es in Ihrer Abhandlung über die denkende Substanz im Menschen S. 2 ausdrücken: „that nature consists of what perceives and what is perceived." Dieser Satz wird für einen solchen erklärt, den der gemeine Menschenverstand anerkenne und dessen Wahrheit sich nicht in Zweifel ziehen lasse. Dann wird hiermit der Satz verbunden, zu dessen Erweis alle die wissenschaftlichen Mittel aufgeboten werden, welche zum Theil schon zu Berkeley's Zeit und in noch vollerem Maaße heute dem Sachkundigen zu Gebote stehen, daß die Sinne uns (direct) nichts anderes, als Empfindungen liefern (Univ. Immat. p. 174: „all the objects, which we perceive by the senses, are merely masses of sensations" oder kürzer on the thinking Substance in Man S. 6: „we see and feel sensations only"), woraus dann sofort das Resultat sich ergibt, daß die reale Außenwelt aus „masses of sensations" und nichts anderem be-

*) Philonous: My endeavours tend only to unite and place in a clearer light that truth, which was before shared between the Vulgar and the Philosophers: the former being of opinion, that those things they immediately perceive, are the real things; and the latter, that the things immediately perceived, are ideas which exist only in the mind. Which two notions put together do in effect constitute the substance of what J advance.

stehe, daß, indem es nichts Anderes gebe, als Wesen, welche percipiren und Wesen, welche percipirt werden, die letzteren nur in den ersteren und nicht in irgend einer nicht percipirenden Substanz, nicht in der sogenannten „Materie" existiren; denn „no sensation can have place in an unperceiving substance and outside all mind". Die Annahme aber, daß unsere sensations, die nur in unserm Geiste seyn können, entweder sämmtlich oder doch zum Theil äußeren Objecten ähnlich seyen, welche in materiellen Substanzen existiren, wird mit der (unerwiesenen) Bemerkung abgewiesen, eine Wahrnehmung könne nur einer Wahrnehmung ähnlich seyn.

Gegen diese Argumentation kann ich nur den Einwurf wiederholen, den ich bereits in meinem Grundriß a. a. O. erhoben habe, daß hier eine Ambiguität vorliege, welche dem Schluß die Gültigkeit raube. Nehmen wir die Ausdrücke durchgängig in Berkeley's und Ihrem Sinne, so ist die zweite Prämisse („we see and feel sensations only") wahr, aber die erste ist dann falsch; und nehmen wir andererseits die Ausdrücke in dem Sinne, den ich oben bezeichnet habe, so ist die erste Prämisse wahr, aber die zweite falsch. Daß die erste Prämisse bei dem Berkeley'schen und Ihrem Gebrauche der Ausdrücke wahr sey, ist niemals bewiesen worden, weder von Berkeley selbst, noch von Ihnen; es ist eine bloße petitio principii. Zwar berufen Sie Sich dafür auf das Zugeständniß des „common sense", Berkeley (a. a. O.) auf das des „Vulgar"; Sie sagen: „on this point there neither is nor can be the slightest doubt" (on the thinking Nat. p. 2). Aber Sie übersehen dabei, daß Sie Sich von dem „common sense" dieses Zugeständniß vor der Discussion des Sinnes jener Ausdrücke haben machen lassen. Nach dieser Discussion und im Verein mit dem Satze „we see and feel sensations only" wird derselbe niemals dieses Zugeständniß machen. Wozu also nützt uns dasselbe, da es zurückgenommen werden wird, sobald es in dem Sinne verstanden wird, in welchem es gefordert wurde?

Der unerwiesene Satz involvirt Ihre ganze Theorie, und

diese ist daher selbst unerwiesen. Ich kann mit dem gleichen Rechte das Gegentheil behaupten: die Natur besteht nicht bloß aus percipirenden Wesen und deren Perceptionen, sondern außerdem auch aus solchen nichtdenkenden Dingen („unthinking objects“), welche in uns die Perceptionen hervorrufen und diesen in gewissem Betracht ähnlich, in anderm Betracht unähnlich sind. Ihre Behauptung, daß sensations nur sensations gleichen können, steht auf Einer Linie mit der, daß Personen nur Personen gleichen können, daß also kein Bild in Erz oder Marmor möglich sey. Ich weise diese Behauptung als unerwiesen und falsch zurück. Nichts hindert, daß die Form eines Flusses in meiner Perception der Form der Bahn des objectiv-realen Wassercomplexes geometrisch ähnlich sey, obschon die eine Gestalt im Bewußtseyn, die andere außerhalb desselben ist.

Die Ansicht, welche sich der unbewiesenen Behauptung Berkeley's zunächst mit gleichem Recht (in der That aber, wie sich unten zeigen wird, mit besserem Recht) gegenüberstellen läßt, gestaltet sich folgendermaaßen. Es existiren gewisse Dinge an sich, d. h. nicht innerhalb der Geister; diese Dinge sind nicht Geister, aber doch nicht etwas schlechthin Kraftloses; in ihnen sind Qualitäten, vermöge deren sie gewisse Wirkungen zu üben vermögen. Nichts hindert uns, diese Qualitäten (mit Leibnitz) den psychischen Qualitäten, die sich uns im Empfinden und Begehren bekunden, als „unbewußte Vorstellungen“ analog zu denken. Diese „Dinge an sich“ stehen zum Geiste in Beziehung. Sie sind seine nothwendige Vorstufe, und sie wirken auf ihn ein, wie sie ihrerseits von ihm Einwirkungen erfahren. Der Ausdruck „sie bewirken in den beseelten Wesen Perceptionen“ giebt jedoch leicht zu einer falschen Auffassung Anlaß; besser ist der Terminus „Anregung“ oder „Affection“. Wir pflegen uns nämlich das Einwirkende als bloß activ, dasjenige, worauf eingewirkt wird, als bloß passiv vorzustellen. Hiernach erscheint uns leicht die Seele ähnlich einer unbeschriebenen Wachstafel, auf welche durch den Griffel, den die äußeren Objecte führen, Eindrücke gemacht werden, welche die Sinnesempfindungen und

Wahrnehmungen seyen. Diese falsche Auffassung muß fern gehalten werden. Die Wirkung ist das gemeinsame Erzeugniß dessen, was einwirkt, und dessen, worauf eingewirkt wird; auch das Letztere ist ein Theil der Gesammtursache, und die Natur beider Theile bestimmt jedesmal das Bewirkte, so jedoch, daß es Fälle giebt, in welchen der eine Theil, Fälle, in welchen der andere entschieden prävalirt, und Fälle, in welchen beide einen ganz oder annähernd gleichen Antheil an der Bestimmung des Productes haben. Führe ich einen geraden Stoß auf eine Billardkugel, so bewegt sich dieselbe in der Richtung des Stoßes und mit der durch die Intensität des Stoßes bedingten Geschwindigkeit: ich bin hierbei activ, die Kugel passiv, und doch ist der Erfolg auch von der Natur der Kugel, ihrer Form und ihrer Elasticität mit abhängig, ferner von dem Maaße der Reibung und andern Umständen. Bringe ich eine Säure zu einer alkalischen Basis, so ist bei der Erzeugung des Salzes jeder der beiden Factoren nahezu gleich sehr activ und passiv. Wirkt Licht und Wärme, Luft und Boden auf die Pflanze, so ist der Erfolg zum wesentlichsten Theile durch die Natur der Pflanze selbst bedingt, wie schon dadurch augenscheinlich wird, daß die gleichen oder doch nahezu gleichen äußeren Factoren in den verschiedenen Pflanzen, der Eigenthümlichkeit einer jeden gemäß, sehr verschiedene Wirkungen hervorbringen. Im vollsten Maaße aber besteht zwischen dem Aeußern und Innern das Verhältniß der Prävalenz des letzteren bei den percipirenden Wesen, den Thieren und Menschen; die Perception ist durch beides, das Aeußere und Innere bedingt, aber nicht durch jenes diesem mitgetheilt, gegeben, so daß jenes activ, dieses bloß leidend und empfangend wäre, sondern das Innere erzeugt aus sich, aber angeregt durch das Aeußere, die Perception. „Anregung" nennen wir diejenige Species des Causalverhältnisses, wobei das, worauf eingewirkt wird, in entschieden höherem Maaße activ ist, als dasjenige, was einwirkt, und das Product entschieden mehr von der Natur des ersteren, als des letzteren an sich trägt. Draußen findet irgend eine Be-

wegung statt, die unsern Körper trifft; was wir empfinden, ist Lust oder Schmerz, Farbe oder Ton ꝛc., jedesmal nach einer gesetzmäßigen Verknüpfung, wobei aber die Natur des Productes weitaus mehr durch die Natur des Percipirenden, als des Aeußern oder Afficirenden bedingt ist. Unbeschadet dieser Prävalenz des Innern kann hierbei die jedesmalige Natur des Aeußern in dreifacher Weise sich geltend machen: 1) so, daß das einzelne äußere Element, obschon das zugehörige innere ihm nicht gleicht, doch jedesmal mit einem bestimmten innern Elemente verbunden ist, wie z. B. jeder bestimmten Geschwindigkeit der Aufeinanderfolge von Luftschwingungen ein Ton von einer bestimmten Höhe zugehört; 2) so, daß gewisse äußere Elemente zu gewissen innern in einer noch näheren Beziehung, nämlich im Verhältniß wirklicher Uebereinstimmung stehen, wie z. B. nichts hindert, daß die Kreisform eines Ringes, die sich mir bei senkrechter Richtung der Blicklinie auf das Centrum der Ringfläche darstellt, mit der objectiv-realen Rundung des Ringes übereinstimme; 3) so, daß auch bei dem Verhältniß der Ungleichheit zwischen dem einzelnen äußern und dem einzelnen innern Element doch die Ordnung oder Aufeinanderfolge hier und dort die gleiche sey (bei Tönen und Farben ebenso, wie die Aufeinanderfolge der Buchstaben eines richtig geschriebenen Wortes der Aufeinanderfolge der Laute des gesprochenen Wortes gemäß ist, obschon der Zug des einzelnen Buchstabens nicht ein Abbild des entsprechenden Lautes ist).

Diese Ansicht, welche die der weitaus überwiegenden Mehrzahl der heutigen Naturforscher ist, stelle ich der ersten jener beiden von Berkeley und Ihnen aufgestellten Prämissen entgegen. Unbestreitbar aber ist die subjective Natur unserer Sinnesempfindungen, die in der zweiten Prämisse behauptet wird, freilich in einer Terminologie, die ich nach dem Obigen nicht billige. Die Sinnesempfindungen können als solche nur in beseelten Wesen seyn. Daß sie aber durch Aeußeres angeregt und zum Theil diesem Aeußeren ähnlich seyen, ist hierdurch nicht im Mindesten ausgeschlossen.

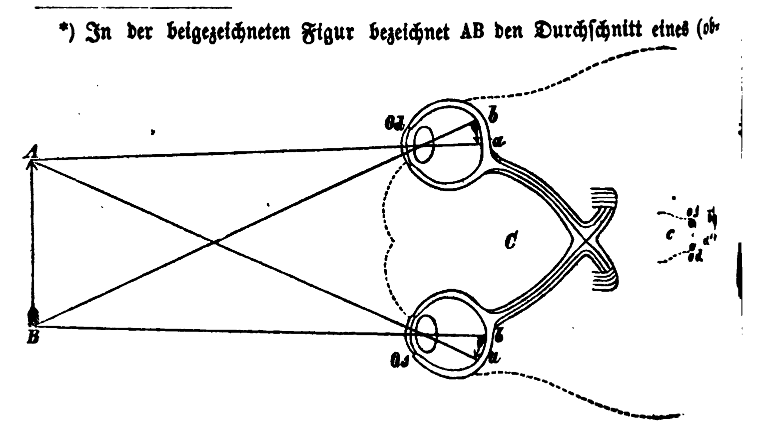
Nach dem Gesagten brauche ich nicht mehr ausführlich

Ihre „zwei neuen Demonstrationen" (Universal Immat. S. 198 —231) für den Satz: „that there is no material substance in the Universe" zu erörtern. Dieser Satz ist ganz richtig und unanfechtbar, sofern Sie unter dem „Universe" bloß die Gesammtheit der sensations verstehen; aber derselbe darf keineswegs mit dem anderen Satze identificirt werden, daß „matter does not exist". Nichts hindert anzunehmen, daß ausgedehnte Dinge außerhalb der Gesammtheit der sensations existiren; ja auch die Annahme finde ich durch Ihre Argumentationen nicht widerlegt, daß, obschon in den Empfindungen als solchen keine Materie ist, dennoch die Substanz selbst, in welcher die Empfindungen sind, ausgedehnt und materiell sey. Ihren Satz, daß Materie nicht außerhalb der Sinnesobjecte sey (das dritte Axiom auf S. 229 „that if matter is not a portion of the objects of sense, there is no matter anywhere in the Universe"), muß ich verwerfen; denn da Sie unter den Sinnesobjecten die sensations selbst und nicht das, was dieselben in uns anregt, verstehen, so ist es zwar selbstverständlich, daß in diesen nicht Materie ist, — das aber bedarf gar sehr des Beweises und ist keineswegs ein gültiges Axiom, daß sie nicht in einer gewissen Materie seyen (nämlich in der Materie des objectiv-realen Gehirns) und daß nicht außerhalb ihrer gar viele Materie sey. Wenn freilich dieses zu Erweisende als ein Axiom hingestellt wird, dann ist es leicht, den wahren Satz, daß Materie nicht in dem „universe of sensations" sey, zu dem falschen oder doch unerwiesenen umzubilden, daß Materie überhaupt nicht sey („that there can be no matter anywhere in the Universe"). Unser Wahrnehmungsbild von einem Gehirn (welches wir anatomisch gewinnen) und die diesem nachgebildete Vorstellung ist allerdings nur ein „cluster of sensations" und dieses kann allerdings nicht wahrnehmen und denken; aber das objectiv-Reale, welches, wenn wir ein Gehirn sehen, unsere Sinne so afficirt, daß dadurch in uns das Wahrnehmungsbild eines Gehirns entsteht, dieses objectiv-Reale braucht dessen nicht unfähig zu seyn; es kann ausgedehnt seyn, und rings um dasselbe kann ausgedehnte Substanz oder Materie existiren.

Wenn nicht, so sind doch für diese Negation andere Beweise, als die von Berkeley und von Ihnen aufgestellten erforderlich.

Nicht weiter, als die bisher erwähnten Argumente, reicht auch Ihre „**mathematical demonstration**“ (**on the thinking Subst. in Man** S. 4 u. S. 11), daß die grüne Farbe eines Feldes von zwanzig Morgen, inmitten dessen wir stehen, nicht innerhalb der Farben unsres eigenen Körpers sey, da ja die Ausdehnung dieser grünen Farbe vielmal größer sey, als die Ausdehnung der Farben unseres eigenen Körpers, und das Größere nicht in dem Kleineren enthalten seyn könne. Das Wahrnehmungsbild des Feldes befindet sich allerdings nicht innerhalb unseres Anschauungsbildes von unserm Körper; aber dies hindert nicht, daß die Wahrnehmung des Feldes sammt der unseres eigenen Körpers bedingt sey durch ein von unserer Wahrnehmung des Feldes verschiedenes objectiv-reales Feld und durch unsern von unserer Wahrnehmung unseres Körpers verschiedenen objectiv-realen Körper. Das Bild des Feldes ist größer, als das Bild unseres Körpers; das reale Feld ist größer, als unser realer Körper; aber es ist nicht bewiesen, daß das B i l d des Feldes größer sey, als unser realer Körper, und die Annahme ist sehr wohl möglich, daß unser realer Körper groß genug sey, um an einer verhältnißmäßig kleinen Stelle (innerhalb des objectiv-realen Gehirns) das Bild des Feldes ebensowohl wie das des Körpers selbst zu beherbergen*).

*) In der beigezeichneten Figur bezeichnet AB den Durchschnitt eines (ob-



Daß die Farben und Gestalten in unseren Wahrnehmungsbildern nicht an verschiedenen, sondern an den nämlichen Stellen seyen, daß diese Gestalten eben die Gruppirungen der Farben selbst seyen, das bezeugt uns allerdings unser Bewußtseyn unzweideutig, und Sie haben ganz Recht, die Behauptung, dies sey nur Schein und in Wahrheit seyen die Gestalten an anderen Stellen als die Farben, als ein eitles, nichtiges Vorgeben zurückzuweisen, vorausgesetzt nämlich, daß die Gestalten in unserm Wahrnehmungsbilde gemeint seyen, also z. B. die Wölbung des Himmels, die nirgend wo anders existirt, als wo auch das Blau des Himmels sich befindet: wir schauen den Glanz und die Rundung der Sonnenscheibe nicht an verschiedenen Stellen, sondern an der nämlichen an, und das Gleiche gilt von der Farbe der Mondsichel und ihrer Gestalt, von dem Grün des Feldes und seiner Ausdehnung &c. Aber nichts hindert uns anzunehmen, daß zwar die Farbe als Farbe nur einfach vorhanden sey, nämlich nur in uns, d. h. in unserer Anschauung, die Gestalt als Gestalt aber zweifach, nämlich 1) in unserer Anschauung, wo sie mit der betreffenden Farbe an demselben Orte ist, 2) draußen, außerhalb der Gesammtheit unserer sensations, in den objectiv realen Dingen selbst, welche so unsere Sinne afficiren, daß vermöge dieser Affection in uns die Wahrnehmungsbilder mit ihrer Farbe und ihrer Gestalt entstehen*) —

Nichts (in Berkeley's und Ihren Argumentationen) hindert,

---

jectiv=realen) Außendings, Od das rechte, Os das linke (reale) Auge, C das (reale) Gehirn, c den Ort, wohin wir unser Gehirn in der Vorstellung setzen, os und od die Orte, wo, wie wir uns nach unseren Gesichts- und Tastwahrnehmungen vorstellen, unsere Augen sind, a' b' den Ort, an welchem sich uns beim Sehen das Object, welches in der That den Ort AB einnimmt, zu befinden scheint. Nun ist a' b' < ein Durchschnitt von C, kann aber > ein Durchschnitt von c seyn. Auch das Himmelsgewölbe liegt innerhalb C.

*) Hiernach hat in der vorstehenden Figur das reale Object, dessen Durchschnitt AB ist, an sich zwar Gestalt und Bewegung, aber nicht Farbe &c., ein Bild a' b' in unserm Bewußtseyn gleichfalls Gestalt und Bewegung, aber zugleich auch Farbe, es kann mit Tonempfindungen associirt seyn &c.

dies anzunehmen, — in dieser vorsichtigen Form habe ich bisher mich ausgedrückt und ausdrücken müssen, da es sich ja nur um die Niederlegung angeblich strenger Beweise handelte. Aber nun werden Sie auch zu wissen verlangen, geehrtester Freund, ob ich diese Annahme und die Berkeley'sche beide gleich sehr für möglich halte, oder ob ich Gründe, seyen es Wahrscheinlichkeits- oder absolut zwingende Gründe, zu haben glaube, die mich zu einer Bevorzugung dieser Annahme vor der Berkeley'schen und sogar zu einer entschiedenen Verwerfung der letzteren führen.

Allerdings glaube ich solche Gründe zu haben. Ehe ich dieselben vortrage, muß ich aber die Bemerkung vorausschicken, daß sie nur unter der Voraussetzung gelten (in welcher ich übrigens mit Berkeley und Ihnen übereinkomme), daß ein naturgesetzlicher Zusammenhang unter den Erscheinungen anerkannt werde. Wer sich entschließen könnte, im Widerstreit gegen alle die großen Errungenschaften der Naturforschung vor Newton, durch Newton und nach Newton Gott ein ordnungsloses, wenn ich so sagen darf launenhaftes Wirken zuzuschreiben, oder doch wenigstens jegliche uns erkennbare Ordnung zu negiren, für den würden die nachfolgenden Betrachtungen nicht gelten; denn daß ein allmächtiges Wesen, wenn der Wille desselben als reine Willkür von der Vernunft desselben getrennt gedacht werden dürfte, alles das, was naturgesetzlich mittelst gewisser Apparate geschieht, auch unmittelbar durch sein bloßes Wollen wunderbar bewirken könnte, liegt im Begriffe der Allmacht und ist daher unbestreitbar. Aber auf den schwankenden Boden einer Negation aller und jeder Naturgesetzlichkeit hat weder Berkeley sich gestellt, noch wollen auch Sie Sich darauf stellen. Und dieses genügt mir zum Behuf der nachfolgenden Betrachtungen.

Es existirt eine Mehrheit endlicher Geister, d. h. empfindender, wahrnehmender, begehrender, denkender Wesen, die zu einander in mannigfachen Beziehungen stehen, von einander wissen, auf einander einwirken. Ich weiß z. B., daß Sie existiren; Sie wissen, daß ich existire; ich versuche — mit größerem oder geringerem Erfolge — manche von Ihren Gedanken in

mir zu reproduciren, und Sie in Sich manche von den meinigen; wir suchen uns gegenseitig von der Wahrheit unserer Ansichten zu überzeugen. Also existirt ein Vierfaches: 1) mein Geist, 2) die Vorstellung (notion) meines Geistes von Ihnen, 3) Ihr Geist, 4) die Vorstellung (notion) Ihres Geistes von mir. Wenn ich nun, statt Sie vorzustellen, Ihren Schreibtisch vorstelle, so fällt von den vorhin bezeichneten Nummern die vierte selbstverständlich weg (da ja Ihr Schreibtisch nicht ein vorstellendes Wesen ist); die erste (mein Geist) bleibt unverändert; die zweite findet sich in veränderter Gestalt wieder, indem ich mir eine, wenn schon unvollkommene Vorstellung (idea) von Ihrem Schreibtisch nach der Analogie des meinigen und anderer Tische bilden kann; es fragt sich, ob auch die dritte Nummer jetzt wiederkehre, d. h. ob der Ihnen zugehörige Schreibtisch so existire, daß er von der Vorstellung (idea), die ich oder irgend ein anderes Wesen von ihm hege, ebensowohl verschieden sey, wie Ihr Geist von der Vorstellung (notion), die ich oder irgend ein anderes Wesen von demselben hege, verschieden ist. Ich bejahe diese Frage; der Berkeleyaner verneint sie. Für den Berkeleyaner existirt außer meiner Vorstellung (idea) von Ihrem Schreibtisch nur Ihre eigene Idee Ihres Schreibtisches und die anderer Menschen und die Gottes, aber nicht ein von allen diesen Ideen verschiedener Tisch als eine Substanz an sich selbst, welche undenkend („unthinking") wäre, während doch Ihr Geist als eine Substanz an sich selbst existirt, welche denkend ist und welche verschieden ist nicht nur von mir, sondern auch von Ihrer Vorstellung (notion) von Ihrem Geiste, und von der Vorstellung, die Andere von Ihrem Geiste hegen, und doch wohl auch von Gottes Wissen um Ihren Geist; denn wenn David sagt, Gott kenne auch seine verborgenen Sünden, so sind doch gewiß Davids Sünden und Gottes Wissen um dieselben nicht identisch und demgemäß auch nicht Davids Geist und Gottes Wissen um Davids Geist; alle ideas und notions in Gott sind ewig, also verschieden von den Dingen, die zeitlich sind.

Um nun zu entscheiden, ob die Bejahung oder die Ver-

neinung jener Frage berechtigt sey, d. h. ob außer meiner Idee und Ihrer Idee und anderer Menschen Ideen und Gottes Idee des Tisches auch ein an und für sich wirklicher Tisch, ein objectiv-realer materieller Tisch existire, nicht in unsern Geistern, sondern außerhalb derselben, wähle ich statt des Tisches einen Brief und beziehe auf diesen die nämliche Frage. Sie schreiben an mich. Der Tisch bleibt in Ihrer Stube; der Brief aber gelangt an mich, damit ich ihn lese und Ihre darin geäußerten Gedanken in mir reproducire. Nun frage ich: Was empfange ich von dem Briefträger? Etwa Ihre Idee des Briefes? Nein! Denn diese kann nicht aus Ihrem Geist heraustreten, nicht ohne Sie selbst die Reise über das Meer machen; Ihre Idee kann immer nur in Ihrem Geiste seyn; Ihr Geist aber könnte diese Welt verlassen haben, ja durch Gottes Allmacht vernichtet worden seyn, und der Brief würde nichtsdestoweniger mich erreichen können. Oder empfange ich von dem Briefträger den Brief etwa als seine Idee? Das auch nicht; er hat nur das Couvert gesehen, nicht den Brief. Oder als meine Idee? Das auch nicht; denn der Brief soll erst, indem er gelesen wird, von mir percipirt werden; sollte ich den Brief als meine Idee empfangen, so müßte diese meine Idee existiren, ehe sie existirt, was sich widerspricht; zur Zeit des Empfangs des Briefes habe ich die betreffende Idee nebst allen den bei der Lectüre in mir auftauchenden Ideen noch nicht, sondern nur dasjenige, was dieselben in mir anzuregen vermag. Was ist nun dieses? Dasjenige an sich Seyende, welches, indem es bei angemessener Beleuchtung auf meine Augen wirkt, in mir die Wahrnehmung bestimmter Schriftzüge, und mittelbar, vermöge der entsprechenden Association, bestimmte Gedanken hervorruft, nämlich im günstigsten Falle gerade solche Gedanken, wie Sie dieselben bei dem Niederschreiben Ihres Briefes gehegt haben. Bekanntlich tritt dieser günstigste Fall nicht immer ein, wo dann über Mißverständnisse geklagt zu werden pflegt; auch laufen kritische Gedanken nebenher; auch ist die Auffassung der Schriftzüge selbst schwerlich bei uns völlig die gleiche, da in Folge der Verschiedenheit unserer Augen ich möglicherweise Einiges deutlicher

oder weniger deutlich als Sie erkenne; auch könnte unterwegs der Brief stellenweise schadhaft und unleserlich geworden seyn. Wozu erwähne ich diese alltäglichen Dinge? Um anschaulich zu machen, daß die Erzeugung der betreffenden Ideen, der Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken in mir durch etwas bedingt ist, was weder meine noch Ihre Idee, noch irgend eines Andern Idee ist, aber den Verkehr zwischen uns vermittelt, daß also nicht bloß Ihr Geist und mein Geist und andere Geister und deren Ideen existiren, sondern auch etwas von unsern Geistern Verschiedenes, das, indem es mit Anderm zusammenwirkt, Ideen verursachen, hervorrufen, anregen kann, und das dennoch nicht Gott selbst ist. Um dieses Letztere deutlich zu machen, habe ich insbesondere auch auf die möglichen und nicht selten wirklich eintretenden Mängel der brieflichen Gedankenvermittelung hingewiesen, die bei einer unmittelbaren Einwirkung Gottes nicht zu erwarten wären. Wenn Gott die Ideen in mir unmittelbar, ohne einen materiellen Apparatus, hervorriefe, so würden Sie überhaupt nicht an mich zu schreiben, sondern nur Gott um die Hervorrufung der von Ihnen gewünschten Ideen in mir anzuflehen haben; am wenigsten aber würde wohl Gott mit seiner unmittelbaren Wirksamkeit sich an die — ursprünglichen oder unterwegs entstandenen — Mängel des Briefes binden und wo diese sich finden, minder getreue Ideen in mir hervorrufen. Daß diese Mängel die Wirkung haben, die sich thatsächlich an sie zu knüpfen pflegt, weist (was auch Berkeley nicht verkennt) deutlich auf die hier stattfindende Naturgesetzlichkeit hin; diese aber kann (wie gegen Berkeley behauptet werden muß) nicht eine bloße Ordnung der Ideenassociation seyn: denn die durch Ihren Brief in mir angeregten Ideen sind nicht mit meinen früheren Ideen (mittelbar mit den Ihrigen) in naturgesetzlichem Nexus. In derselben Weise, wie ich Ihre Existenz erschließe, die von meiner notion Ihrer Existenz verschieden ist, erschließe ich auch die Existenz Ihres Briefes als eines von meiner idea und jedes Andern idea verschiedenen, an sich selbst oder außerhalb des Bewußtseyns existirenden Dinges. Der Verkehr zwischen denkenden

Wesen muß durch undenkende (oder materielle) Dinge vermittelt seyn, welche, um zwischen dem Bewußtseyn des Einen und des Andern vermitteln zu können, an sich selbst existiren, zugleich aber fähig seyn müssen, von einem Bewußtseyn aus Wirkungen zu empfangen und wiederum auf ein Bewußtseyn Wirkungen zu üben. Die gewöhnliche naturwissenschaftliche Theorie ist hiermit, wie ich glaube, als die richtige und unabweisbare erwiesen. Ideen gehen nicht unmittelbar aus einem Geiste in den andern hinüber, auch nicht durch bloße Vermittlung des göttlichen Geistes, so daß dieser sich der Ideenbildung des Einen (A) gleichsam unterwürfig machte, um hernach durch einen Act seiner Allmacht in dem Andern (B) zu wirken, wodurch er auch für Mißverständnisse verantwortlich würde, und wobei es der Rede und Schrift gar nicht bedürfte; Ideen können nicht im eigentlichen Sinne aus einem Geiste heraustreten, um in einen andern einzutreten; sondern es knüpfen sich an unsere Ideen gewisse durch uns bewirkte Veränderungen in der materiellen Welt, welche wiederum in anderen denkenden Wesen Ideen, die den unserigen gleichartig sind, hervorrufen können.

Der Verkehr denkender Wesen mit einander liefert übrigens nur den deutlichsten, aber keineswegs den einzigen Beweis für das naturgesetzliche Angeregtwerden unserer Wahrnehmungsbilder durch materielle Objecte, welche an und für sich außerhalb meines und Ihres und eines jeden Menschen Bewußtseyn existiren. Eine von Osten nach Westen laufende Allee werde der Reihe nach von fünf verschiedenen Standpunkten aus oder auch gleichzeitig aus eben diesen Standpunkten durch verschiedene Personen betrachtet, etwa aus ihrem östlichen Ende, aus ihrer Mitte, aus ihrem westlichen Ende, ferner von Norden her und von Süden her: so ergeben sich fünf verschiedene Ansichten, Bilder, Ideen, welche naturgesetzlich sich nur durch die Annahme, aber auch vollgenügend durch die Annahme erklären lassen, daß die Allee an sich als bestehend aus zwei parallelen Baumreihen existire und mittelst des Lichtes auf den Netzhäuten der Augen in der durch unsere Physik längst schon im Wesentlichen richtig er-

kannten Weise sich spiegele. Auf unser Auge wirkt die Allee, wie sie an sich existirt, und wir erhalten hierdurch fünf sinnliche Bilder; die Existenz derselben, wie sie an sich ist, können wir uns nachträglich gleichfalls zum Bewußtseyn bringen, und dann erhalten wir ein sechstes Bild; auf unser Auge aber hat nicht dieses Bild, sondern die Allee selbst gewirkt. Zwar redet auch Berkeley von einer naturgesetzlichen Ordnung, welche in der Folge unserer Ideen statthaben soll; aber er vermag nicht diese Ordnung durch Reduction complicirter Naturerscheinungen auf einfache elementare Gleichförmigkeiten wirklich aufzuzeigen, was nur unter der Voraussetzung der Existenz materieller Objecte außerhalb unseres Geistes geschehen kann, und daher ist der Berkeleyanismus unhaltbar: die Anerkennung einer Naturgesetzmäßigkeit ist mit der Negation einer materiellen Außenwelt unverträglich. Von den subjectiven Gesetzen der Vorstellungsassociation ist die auf objectiver Causalität mitberuhende Ordnung wohl zu unterscheiden, was schon Kant richtig, obschon nicht ganz im richtigen Sinne, bemerkt hat. Setze ich voraus, daß sowohl die Allee, als auch mein Auge außerhalb meines Bewußtseyns und eines jeden andern Bewußtseyns oder an sich existiren, und zwar als räumlich in drei Dimensionen ausgedehnte Objecte, so erklärt sich auf Grund dieser Voraussetzung nach bekannten physikalischen Gesetzen vermöge der Lehre von der Bewegung der Lichtstrahlen die Gestalt des jedesmaligen Netzhautbildes, wodurch wiederum die Gestalt meiner Perceptionen bedingt ist; setze ich dagegen jenes nicht voraus, so bleibe ich auf die bloße Erfahrung eines gewissen Wechsels in der Wahrnehmung der Gestalt der Allee beschränkt, ohne im Stande zu seyn, mir darüber auf wissenschaftliche Weise Rechenschaft zu geben. Die von uns erkannten Naturgesetze haben die Existenz von materiellen Objecten, d. h. von an und für sich, außerhalb des Bewußtseyns der beseelten endlichen Wesen existirenden, in drei Dimensionen ausgedehnten Substanzen zur nothwendigen Voraussetzung. (Vgl. mein Syst. der Logik, 3. Aufl., Bonn 1868, §. 44.)

Absichtlich habe ich bei dieser Exposition alle jene dunkeln, vieldeutigen Ausdrücke vermieden, wie „occult matter“, „transscendentales Object“ ꝛc., welche mehr dazu gedient haben, unsere Frage zu verwirren, als aufzuhellen. Ich bedarf derselben nicht, weil ich andere und zutreffendere Ausdrücke besitze, um das zu unterscheiden, was durch sie unterschieden werden soll; ich vermeide sie, weil sie eine halbe Concession an den Berkeleyanismus involviren und dadurch leicht in Inconsequenzen verwickeln; denn wer zugiebt, daß das Wahrnehmungsbild des Tisches „der wahrgenommene Tisch“ sey, und sich dahin drängen läßt, den (objectiv-realen) Tisch einen „transscendentalen Tisch“ zu nennen, in welchem eine „verborgene Materie“ sey, der wird schwerlich den Einwürfen entgehen; daß es nicht zwei Tische gebe, und daß das Bild oder Zeichen und die Sache nicht im eigentlichen Sinne mit dem nämlichen Worte zu bezeichnen seyen. Doch auf das Verhältniß meines Standpunktes zu dem jener „Transscendentalisten“ will ich hier nicht näher eingehen, da die Aufgabe dieses Briefes nur a. in der Entkräftung von Berkeley's eignen und Ihren Hauptargumenten für die Berkeley'sche Doctrin und b. in der Aufstellung von Argumenten für meine entgegengesetzte Ansicht liegt.

Pillau bei Königsberg in Ostpr. d. 28. u. 29. Aug. 1868.

Recensionen.

Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie. Von **Eugen Dühring**, Docent an der Berliner Universität. Berlin 1865. Druck und Verlag von Mittler und Sohn.

Unter Dialektik versteht der Verf. höhere Logik, welche ähnlich, wie die höhere Mathematik im Unterschiede von der niederen, hauptsächlich mit den Begriffen von Unendlichkeiten zu thun habe. Sie soll in einer gedoppelten Beziehung natürlich seyn: einmal, sofern sie nur diejenigen Probleme behandeln soll, welche von der Natur des Denkens unvermeidlich gestellt werden; sodann sofern sie jede unwillkührliche und ungesuchte

Wendung, auf welche das unbefangene Denken verfallen möchte, in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen bemüht seyn soll. Mit dieser Wissenschaft will der Verf. ein neues System einführen, deren Anerkennung er indeß mehr von den Positivisten, den Naturforschern, als von der gerade an der Oberfläche befindlichen Philosophie, wie er sich ausdrückt, zu erwarten geneigt ist. Schon dieser letztere Ausdruck beweist, wie wenig Gnade mit Ausnahme Weniger, wie Trendelenburg, vor den Augen des Verf. die heutigen Philosophen finden, und sein Buch strotzt auch von solchen verächtlich seyn sollenden Seitenblicken auf die bisherige Philosophie, deren „Deuteleien und metaphysischen Einbildungen" er zwei besondere Kapitel widmet. Es darf uns das natürlich nicht abhalten, die mannichfachen Beweise von eindringendem Scharfsinn, welche seine Schrift darbietet, bereitwillig anzuerkennen. Allein schon die Erklärung, welche dieselbe von der natürlichen Dialetik giebt, ist eine wenig befriedigende. Denn der Ausdruck höhere Logik ist doch etwas ganz Unbestimmtes. Diese Unbestimmtheit hebt sich dadurch keineswegs, daß er als den hauptsächlichen Inhalt der natürlichen Dialektik die Begriffe von Unendlichkeiten angiebt. Auch die bisherige Philosophie hat sich ja, wie der Verf. nicht leugnen wird, längst mit diesen Begriffen beschäftigt, und umgekehrt behandelt die Schrift desselben außer diesen Begriffen noch vieles Andere. Somit fehlt es von vornherein an einer genauen Definition dessen, was sein ein neues System begründen wollendes Buch seyn soll, und, wenn sich der Verf. selbst über diesen Mangel leicht hinwegsetzt, so stellt er damit selbst der Zukunft eines Systems, das über seine eigene Prinzipien sich nicht klar ist, schwerlich ein günstiges Prognostikon. Ueberhaupt ist seine Darstellungsweise viel zu aphoristisch und läßt darum eine eingehende Begriffsentwicklung nicht selten vermissen.

Seine zwei ersten Abschnitte handeln von formal-logischen Fragen, namentlich von dem Identitätsprincip und dem Denkgesetz des Grundes. Der Verf. vertheidigt mit allem Recht die Wahrheit dieser Prinzipien und giebt über die Anwendung der-

selben sehr beachtenswerthe Bestimmungen. Nur das, was er über das Gesetz des Grundes sagt, bedarf einer Berichtigung. Er sagt darüber: „Mit bestimmterem Bewußtseyn tritt das principium rationis sufficientis erst bei Leibnitz auf. Eine Thatsache oder eine Erkenntniß soll nur dann als wahr befunden werden, wenn ein Grund vorhanden ist, aus welchem sie ist, anstatt nicht zu seyn. Hier sieht es so aus, als sollte ein jedes Geschehen und sogar eine jede Existenz etwas Nothwendiges d. h. aus Gründen Erzeugbares seyn. In der That ist auch der Fatalismus der Kern unsres Dogma." Allein bei dem Denkgesetze des Grundes handelt es sich nur von dem Erkenntnißgrund, nicht von dem Realgrunde, der Causalität oder Ursache. Der Verf. behauptet: „Alles habe seinen zureichenden Grund; dieß sey die einfachste Formel, in welcher sich das Dogma vom zureichenden Grunde ausdrücke." Dieß müssen wir bestreiten; vielmehr lautet das Denkgesetz des Grundes einfach: Setze nichts als wahr d. i. als seyend ohne einen zureichenden Grund. Damit aber ist noch durchaus nicht der Fatalismus begründet. Denn wenn ich z. B. das Urtheil fälle: Sokrates ist mit Unrecht verurtheilt worden, und wenn ich, dem Denkgesetz des Grundes entsprechend, für die Wahrheit dieses Urtheils die Unwahrheit der gegen Sokrates vorgebrachten Beschuldigungen geltend mache, so setze ich damit keineswegs die Verurtheilung des Sokrates als etwas Nothwendiges, vielmehr das Gegentheil hiervon. Mit Einem Worte das Denkgesetz des Grundes ist kein metaphysisches, sondern nur ein logisches Prinzip.

Der Verf. würde die wahre Natur dieses Gesetzes erkannt haben, wenn er die Denkgesetze überhaupt aus dem Wesen des Denkens abgeleitet hätte. Denn alsdann würde er erkannt haben, daß das Denkgesetz der Identität mit dem zu ihm gehörigen Gesetze des Widerspruchs an sich nur auf das Denkbare, Denkmögliche, das Denkgesetz des Grundes auf das Denkwirkliche, auf dasjenige Denken, dem ein Seyn, eine Wirklichkeit entspricht, sich bezieht, während das Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten den Uebergang von dem ersten zum zweiten inso-

[?]m macht, als es lehrt: eines von beiden muß ich als seyend [se]tzen, A oder non — A, und nur eines von beiden kann ich [se]tzen. Aber Dühring greift alle diese Gesetze nur als gegeben [a]uf, und ergeht sich dann in allerlei Reflexionen über ihren [S]inn und ihre Geltung, während bei einer richtigen Ableitung [de]rselben aus dem Wesen des Denkens alsbald ihre wahre Be[de]utung, sowie auch die Nothwendigkeit derselben sich ergeben [hä]tte.

Der nun folgende Abschnitt handelt von den Begriffen der [U]nendlichkeiten. Es sind diese Unendlichkeiten hauptsächlich die [u]nendliche Zahl, die unendliche Zeit und der unendliche Raum. [D]er Verf. verwirft alle drei, und bemerkt in dieser Beziehung, [d]aß, wer vermeine, eine unendliche Menge als gegeben vor[st]ellen zu können, sich in der Regel dadurch täusche, daß er [d]en reinen Begriff mit der anschaulichen Vorstellung confundire. [D]as Vorstellen einer Anzahl überhaupt sey nur in einer einzi[ge]n Weise möglich, nämlich indem man den allgemeinen Ge[da]nken der Zusammenfassung von Einheiten vollziehe. Es gehe [al]so nicht an, eine Anzahl auch noch in einer andern Weise, [e]twa durch einen nicht synthetischen Begriff, zu denken. Es [se]y nur zweierlei möglich: entweder denke man durch den rei[ne]n Begriff, und dann haben die Formen der Synthesis keine Bedeutung, oder man denke durch die Formen der Synthesis, [u]nd dann müsse die Gesetzmäßigkeit dieser Formen uneinge[sc]hränkt zur Geltung gelangen. In dem ersten Falle denke [m]an streng genommen gar nichts, als den Begriff des Seyns [ü]berhaupt; in dem zweiten Falle aber trete die Synthesis her[v]or, und mit ihr werde die Möglichkeit gegeben, Vereinbarkei[t]en und Unvereinbarkeiten zu denken. Die Unvereinbarkeit, der [in]nere Widerspruch des synthetischen Begriffs einer unendlichen Zahl liege darin, daß die vollendete Zusammenfassung nur denkbar sey, wenn sie als durch den Gedanken erzeugt vorgestellt werden könne, daß diese Möglichkeit aber darum fortfalle, weil man von vornherein die Unendbarkeit des zusammenfassenden Fortgangs voraussetze. Wir bezweifeln, ob diese Dialektik stich-

haltig ist. Denn der Begriff des mathematisch Unendlichen ist keineswegs mit dem des Seyns identisch; das Seyn kann ebenso gut als endlich wie als unendlich gedacht werden. Ueberdieß ist allerdings dieser Begriff ein synthetischer, weil er das unendlich Viele unter sich befaßt. Aber diese Synthesis ist keineswegs, wie der Verf. sich vorstellt, ein allmähliches Erzeugen durch den Gedanken. Auf diesem Wege käme freilich nie die Synthesis zu Stande, weil der zusammenfassende Fortgang kein Ende haben könnte. Der Begriff des mathematischen Unendlichen entsteht vielmehr durch die Erkenntniß des Identischen, Sichgleichbleibenden in jenem Fortgang. Auf diese Weise entstehen im Grunde auch alle unsere Art- und Gattungsbegriffe, und man könnte ganz dieselbe Dialektik gegen sie geltend machen, welche D. gegen den Begriff des Unendlichen anwendet. Denn auch die Synthesis der allgemeinen Art- und Gattungsbegriffe wäre nie eine vollendete, wenn alle einzelnen Exemplare einer Art oder einer Gattung dabei vorgestellt werden müßten. Dieß ist jedoch nicht nothwendig, weil die Art- und Gattungsbegriffe eben nur das Identische, Sichgleichbleibende in den einzelnen Exemplaren enthalten. Die vorstellende Thätigkeit begleitet all' unser Denken, das Denken des unendlich Vielen, wie das Denken der Arten und Gattungen. In beiderlei Arten von Begriffen wäre das Vorstellen aller Einzelnen eine nie sich vollendende successive Synthesis, wenn nämlich alles Einzelne in allen Zeiten und Räumen dabei wirklich vorgestellt werden müßte; aber diese Synthese hört von selbst und zwar mit allem Recht da auf, wo das Denken zur Erkenntniß des Gleichartigen in jedem fernern Fortgang gekommen ist. Von diesem Zeitpunkte an hat jedes fernere Fortsetzen des Vorstellens einer weiteren Zahl von Einzelnen gar keinen Werth mehr für das Denken, und unterbleibt daher.

Der Verf. kommt jedoch durch seine Dialektik auch mit sich selbst in Widerspruch. Denn indem er das Unendliche der Zahl verwirft, muß er auch die Unendlichkeit der Zeit verwerfen, weil auch sie eine Unendlichkeit der Zahl, nämlich eben der

Zeittheile, in sich schließt. Und doch kann er die Unendlichkeit der Zeit nicht in Abrede stellen. Er selbst sagt, daß die unendliche Aufeinanderfolge in der Erinnerung ebenso wenig ein chimärischer Begriff zu seyn brauche, als die unendliche Aufeinanderfolge der Antizipationen, er giebt also die Unendlichkeit der Zeit rückwärts in der Vergangenheit, wie vorwärts in der Zukunft zu. Ist aber dieß der Fall, so kann auch der Begriff der unendlichen Zahl keine Chimäre seyn. D. setzt freilich hinzu, daß man dann, wenn man eine unendliche Zeitgröße zu conzipiren meine, die Unmöglichkeit der unendlichen Zahl vergesse. Die Unbeschränktheit des Fortgangs sey dagegen kein widersprechender Begriff; aber mit dem Begriffe einer Größe sey es unvereinbar, wenn man ein Quantum als unendlich vorstelle. Allein nicht ein besonderes, einzelnes Quantum von Zeit ist die Zeit selbst, sondern sie ist vielmehr die Einheit, der Inbegriff aller einzelnen Zeitquanta.

Mit allem Bisherigen wollen wir indeß keinesweges über die Fragen: ob die numerische Unendlichkeit in Wirklichkeit existire, ob also die Zahl der Wesen actu eine unendliche sey, ferner ob der Raum und die Zeit als unendlich gedacht werden müssen, irgendwie eine positive Entscheidung geben. Unsere Absicht war nur darzuthun, daß die von Dühring angegebenen Gründe dagegen nicht zureichend sind, vielmehr auf einer Mißkennung der Art und Weise beruhen, wie die Vorstellung mit dem Denken bei der Bildung von Begriffen zusammenwirkt. Jedenfalls ist die Entscheidung über Bejahung oder Verneinung jener Begriffe nicht in erster Linie maaßgebend für den Geist und Charakter eines Systems. Von zwei prinzipiell ihrem Geiste nach sehr nahe mit einander verwandten Systemen kann sehr wohl das eine solche Fragen verneinen, das andere sie bejahen. Wenn man daher ein neues System gründen will, so darf man den Hebel der Bewegung nicht in jenem so dunklen, von jeher sehr verschiedenartig beleuchteten Gebiete der philosophischen Probleme ansetzen; noch viel weniger darf man sich dem Wahne hingeben, alle bisherige Philosophie aus ihrem Angelpunkte dadurch heben

zu können, daß man die Unendlichkeitsbegriffe als chimärisch nachzuweisen versucht, nachdem doch längst vor unserem Zeitalter viele Denker die gleiche Ansicht aufgestellt haben, nachdem insbesondere Kant, hierin umsichtiger als alle Dogmatiker vor und nach ihm, die Antinomien nachgewiesen hat, welche in den genannten Begriffen, werden sie nun auf die eine oder die entgegengesetzte Weise gefaßt, für unser Denken liegen. Allerdings führt Kant gegen die Unendlichkeit der Welt nach Zeit und Raum ganz denselben Grund an, welchen D. nur wiederholt, und insofern bietet Dührings Lehre gar nichts Neues. Aber Kant beleuchtet zugleich die Schwierigkeit der entgegensetzten Annahme, und hierin liegt das wahrhaft klassische seiner Darstellung.

Entscheidender für den Geist eines Systems ist die Frage nach der ersten Ursache und dem letzten Zwecke der Dinge. Hierüber nun bemerkt der Verf.: In dem Begriffe einer letzten Ursache sey ganz derselbe Widerspruch enthalten, welcher in den Begriff der unendlichen Zahl gelegt zu werden pflegt. Die letzte Ursache werde gewöhnlich wie die letzte Zahl verstanden; sie soll eine Ursache seyn, welche jenseits jeder angebbaren Ursache liege. Anstatt den letzten Grund in dem Gesetz, welches der Möglichkeit der Wiederholungen zu Grunde liege, aufzusuchen, hafte man an der Vorstellung eines Gliedes der Reihe oder Synthesis. — Allein es ist doch ganz einleuchtend, daß die Annahme einer letzten Ursache die unendliche Reihe von Ursachen vielmehr abbricht und sie begränzt, während die Annahme einer unendlichen Zahl von Dingen und Ursachen, sofern diese Dinge und Ursachen nur endliche, weltliche seyn sollen, keine letzte Ursache gelten lassen kann, daß somit die Behauptung der Existenz einer letzten Ursache von dem Widerspruche, welcher in dem Begriffe einer unendlichen Zahl liegen soll, gar nicht getroffen wird. In diesem Widerspruche blieben wir vielmehr befangen, wenn es wahr wäre, was D. behauptet, daß nämlich der letzte Grund in dem Gesetze liege, welches der Möglichkeit der Wiederholungen zu Grunde liegt. Denn ein solches Gesetz wäre gar nichts

andres als die allgemeine und nothwendige Form der Thätigkeit unendlich vieler, einander beständig ablösender Ursachen und Wirkungen. Hinwiederum müssen wir fragen: kann ein bloßes Gesetz ein Begriff seyn, mit welchem die Vernunft abzuschließen und in welchem sie sich als einem non plus ultra zu befriedigen vermag? Ein Gesetz läßt sich doch unmöglich denken ohne einen Verstand als die Quelle seiner Hervorbringung.

Freilich in dieser Annahme findet der Verf. eine der hauptsächlichen Vernünfteleien, deren die bisherige Philosophie sich schuldig gemacht haben soll. Den Zweck — lehrt er, in dieser Hinsicht im Widerspruche mit denjenigen, welche diesen Begriff als einen blos subjektiven, in die Natur hineingelegten betrachten, — müssen wir zwar zum Prinzip der Zergliederung des realen Zusammenhangs der Dinge machen; aber es sey ein Fehler, eine von Bewußtseyn begleitete Absicht da als Vermittler vorauszusetzen, wo eine weit erhabenere Art der Synthesis die Verkettungen regeln. In der Natur sey das, was sich im Menschen gesondert vorfinde, nämlich wirkende Causalität und durch Vorstellungen vermittelte Causalität, ungetrennt wirksam. — Allein können wir der Natur selbst eine durch Vorstellungen vermittelte Causalität, wenn auch in Einheit mit der causa efficiens, irgendwie beilegen, da sie doch selbst keine Vorstellungen hat? Wenn nun dennoch der Zweckbegriff, wie der Verf. selbst behauptet, ein realer, allem Zusammenhange der Dinge zu Grunde liegender ist, wie läßt er sich begreifen, wie vernünftiger Weise erklären? Hier stehen wir an der alten Frage, die sich keineswegs durch Unterstellungen und Hineindichtungen in die Natur, wie sie sich nicht die wahre Philosophie, sondern vielmehr Herr Dühring erlaubt, umgehen oder lösen läßt. Unser Verf. hat ein sehr wahres Wort ausgesprochen, wenn er den realen Zweck, der allem Zusammenhang in der Natur zu Grunde liegt, aus einem Prinzip ableitet, das die causa efficiens und causa finalis ungetrennt in sich enthält. Das absolute Prinzip muß beides seyn, und es ist auch beides, weil es Geist und Natur, Intelligenz und wirkende Macht in Einem ist.

Aber da die Natur selbst, wie bewiesen, ein Prinzip der genannten Art nicht seyn kann, so müssen wir es in einem höhern, übernatürlichen, aber alle weltliche Natur setzenden und durchwirkenden Grunde, nämlich — in Gott suchen, und wir sind daher der guten Zuversicht, daß der Versuch des Verf., Ansichten, wie sie der „positiven" Philosophie Comte's zu Grunde liegen, auch in Deutschland einzubürgern, bei den an ein gründliches philosophisches Denken gewöhnten Deutschen wenig Anklang finden werde. Den Vorwurf der Restaurationssucht des philosophischen Tychonismus, welchen der Verf. der heutigen deutschen Speculation macht, fürchten wir nicht; wir wissen vielmehr, daß der große Astronom, welcher dem Restaurationsversuche eines Tycho de Brahe ein gründliches Ende gemacht hat, Kepler, in seinen in spekulativer, wie naturwissenschaftlicher Hinsicht gleich gründlichen und tiefsinnigen Werken über den letzten Grund aller Dinge, insbesondere über die Harmonie des Weltalls, die er bewunderte, ganz dieselben Ideen ausgesprochen hat, wie die heutige deutsche Philosophie.

Wirth.

Aesthetik auf realistischer Grundlage. Von J. H. v. Kirchmann. Berlin, bei Julius Springer, 1868.

Sinnes- und Selbstwahrnehmung ist die Quelle, aus welcher der Verfasser den Inhalt des Seyenden gewinnen will: gegenüber den idealistischen Systemen, welche das Schöne aus der logischen Idee entwickeln, will er von den Thatsachen der Erfahrung ausgehn. Das ist nicht so neu wie er meint; denn wenn Zeising seinen ästhetischen Forschungen auch einen metaphysischen Unterbau gab, so hielt er sich doch stets an die gegebene Wirklichkeit, um die Begriffe des Erhabenen wie des Reizenden, des Formalschönen wie des Komischen oder Tragischen zu gewinnen, und meine Darstellung beginnt mit den eigenthümlichen Lustgefühlen, die wir im Unterschiede von andern Empfindungen als ästhetische bezeichnen; die Gesetze der Künste

werden aus ihren Meisterwerken abgeleitet oder an ihnen geprüft; das Daseyn des Schönen in der Natur wie die schöpferische Kraft seiner Erzeugung im Menschen bietet mir den Anlaß zur Frage nach den Principien des Seyns und das Material zur Antwort, wie der Grund aller Dinge beschaffen seyn müsse, wenn das Schöne zur Erscheinung kommen soll. Das hat Kirchmann nicht ganz übersehen, indeß er behauptet: „Carriere hält nur äußerlich an den Kategorieen Hegels fest, aber trägt kein Bedenken nebenbei die Beobachtung des Seyendem in ausgedehntem Maße zu benutzen".* Das thue ich aber nicht blos nebenbei, sondern grundsätzlich und hauptsächlich; die Hegelschen Kategorieen hab' ich weder äußerlich noch innerlich festgehalten, sondern ihre Uebertragung auf die Aesthetik bei Vischer durchweg bekämpft. Auch Kirchmann betont, daß das Schöne nicht blos erkannt, sondern erlebt und genossen wird, aber daß und wie es sich im Zusammenwirken der Subjectivität und Objectivität im fühlenden Geist erzeugt, hat er nicht dargethan; ja wenn ihm das Wahrnehmen der Seele blos für ein leidendes Empfangen gilt, so folgt daraus die schiefe Ansicht, daß das Schöne in der Realität außer uns fertig vorhanden sey, während thatsächlich die Mittel seiner Erscheinung, Töne, Farben, sichtbare Formen, erst in uns aus laut- und lichtlosen Luft- und Aetherwellen producirt werden.

Kirchmann definirt das Schöne als das idealisirte sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen. Das Seelische im Realen sind ihm aber die Gefühle, der Kern und Inhalt alles Schönen. Lust und Schmerz sind elementare Zustände der Seele; werden sie nicht durch die Realität sondern durch das Bild von Lust- und Schmerzgefühlen in uns erweckt, so nennt er sie ideal oder ästhetisch. Sie alle unterscheidet er nicht blos, sondern scheidet er völlig von den Achtungsgefühlen. In der Lust genieße sich das Ich in seinem Fürsichseyn; in der Achtung (auch in der Selbstachtung?) wolle es in der Macht und Majestät eines Andern versinken. In der Bewunderung, der Anbetung, der Verehrung, in allen Beson-

derungen der Achtung sey die Seele nach allen Elementen ihres Fühlens, Wissens, Wollens gleichsam gelähmt; eine gewaltige Kraft wirke überwältigend auf die Seele, und trete diese Kraft als Persönlichkeit auf, so werden ihre Gebote zur Autorität, „und dies ist die Entstehung des Sittlichen."

Das ist also das Probeergebniß dieses neuen Realismus, der auf Sinnes- und Selbstwahrnehmung beruht! Mich hat nun die Sinnes- und Selbstwahrnehmung gelehrt, daß das Gefühl der Achtung nicht eintritt wenn wir sehen, daß Jemand grundlosem Belieben der geistlichen oder weltlichen Macht sich blindlings unterwirft und dasselbe für gut und recht annimmt. Wir unterscheiden bei der Autorität, ob ihr Wille das Gute und Wahre fordert und lehrt, oder ob sie selbstsüchtig, verfinsternd wirkt, und achten sie im letzteren Falle nicht, sondern achten den der sich ihr widersetzt, und lieber das Leben durch seinen Widerstand, als die Selbstachtung durch seine Unterwerfung opfert. Aber der Kirchmann'sche Realismus findet es anders. „Alles Sittliche ist sachlich grundlos; es ist sittlich eben weil die Autorität es gebietet. So lange die Autoritäten ihre Macht bewahren, können ihre Gebote wechseln, da sie nur aus ihrer Lust hervorgehen. Aber wo die Macht aufhört, sind die Persönlichkeiten nicht mehr Quelle des Sittlichen. Deßhalb haben die Gebote, welche der Vater an seine erwachsenen Kinder erläßt, für diese keine sittliche Bedeutung mehr. Der Fürst steht über dem Sittengesetz, denn er setzt und ändert es nach Belieben." Das sind die ausdrücklichen Behauptungen Kirchmann's. Darum sollen denn, lehrt seine Aesthetik, die Künstler sich nicht zu der falschen Meinung verleiten lassen als ob eine sittliche Lösung der Conflicte nöthig sey. Daß er in der Ilias keine sittliche Sühne sieht, liegt an seinen Augen; ich habe sie hier wie in der Odyssee bei der Betrachtung Homer's in „Hellas und Rom" nachgewiesen. „In den Nibelungen werden alle burgundischen Helden, die bis auf Hagen ganz ohne Schuld sind, der Rache der Chriemhilde geopfert; sie selbst geht frei aus." Das ist einfach nicht wahr. Günther und Gernot, die

Siegfrieds Mord beriethen, sind nicht schuldlos, und Chriemhilde geht nicht frei aus, sondern der alte Hildebrand schlägt ihr das Haupt ab. „Prometheus wird für seine den Menschen erwiesenen Wohlthaten in den Tartaros geschleudert, und damit schließt die Tragödie." Das ist wieder nicht wahr. Nicht dafür leidet Prometheus, daß er den Menschen wohlgethan, sondern weil er es eigenwillig, eigenmächtig gegen das göttliche Gebot gethan, und die Tragödie schließt im Erlösten Prometheus mit seiner Befreiung und Versöhnung, seinen Anschluß an die sittliche Weltordnung. Wie die sittlichen Prinzipien in Shakspeares Dramas walten, ist durch Ulrici und Gervinus hinreichend dargethan. Und was sagt doch Antigone zu Kreon? Sie stellt ausdrücklich das Sittengesetz dem Machtgebot gegenüber.

„Für so erhaben hielt ich deine Verkündung nicht,
Daß höher als des Himmels ungeschriebene
Unwandelbare Rechte sey ihr Menschenwort.
Denn heut' und gestern leben nicht, nein ewig sie
In Kraft, und Niemand hat gesehn von wann sie sind."

Auf die mit Antigone und mit allen großen Dichtern übereinstimmende „Selbstwahrnehmung", daß wir uns einem ewigen, unsre geistige Bestimmung ausdrückenden Sittengesetz verpflichtet fühlen, daß es uns im Gewissen zum Bewußtseyn kommt, hat Kant den Erfahrungsbeweis der sittlichen Weltordnung gegründet, und daraus folgt wieder, daß das Ethische nicht grundlos, sondern im Willen und Wesen des Göttlichen, der ewigen Liebe, begründet ist. Und Kirchmann selber bekennt: „Diese hier versuchte Begründung der Sittlichkeit auf die bloße Macht der Autoritäten, diese Ableitung des sittlichen Inhalts und seiner Wirksamkeit auf den Willen aus einer Wirkung dieser Macht auf die Schwachen findet nothwendig an dem sittlichen Gefühle eines jeden unbefangnen Menschen einen heftigen Gegner. Je lebhafter dies sittliche Gefühl entwickelt ist, desto stärker wird es sich von dieser Auffassung verletzt fühlen." Wenn aber nach Kirchmann's Realismus die Wirklichkeit und ihre Wahrnehmung Quell der Wahrheit ist, und diese Wirklichkeit des unbefangenen Gefühls „nothwendig" gegen seine Auffassung

der Sittlichkeit protestirt, so verliert sie ja allen Grund und Boden, und tritt sogleich die Forderung wieder in ihre Rechte ein, daß die Kunst in Uebereinstimmung seyn soll mit den sittlichen Prinzipien, die im Gefühle der Menschen leben.

Wenden wir uns zum Schönen, zum seelenvollen Realen, so ist der Mensch selbst ein solches, und weil wir unsre Stimmungen und Gefühle, unsre seelische Innerlichkeit, durch Geberden und Laute äußern, so schließen wir wieder aus den Formen, Bewegungen, Tönen der Außenwelt auf ihr Innres, lernen sie verstehen und uns mitfühlend in ihre Zustände versetzen. Das erkennt Kirchmann an, wie ich es mehrfach in meiner Aesthetik dargethan habe; aber davon schweigt er, und seine Vor- und Mitarbeiter pflegt er nur zu nennen wo er sie tadelt, wo er etwas Anderes bringt, nicht da wo er ihnen folgt oder mit ihnen übereinstimmt. Sie erscheinen dadurch als sehr verdrehte Köpfe, und man könnte nach Kirchmann's Darstellung meinen, daß er zuerst etwas Haltbares und Verständiges in der Wissenschaft des Schönen aufgestellt. Aber sieht man näher zu, und achtet man mehr auf den Sinn als auf die Worte, so ergiebt sich, daß er gar vielfach mit den Vorgängern zusammentrifft, und man gewahrt, daß doch bereits eine große Anzahl von Sätzen und Gesetzen in der Aesthetik besteht, die als sichre Errungenschaft gelten dürfen. So sagt Kirchmann einmal: „Alle Systeme sind darin einverstanden, daß das reale Begehren, das Interesse an der Existenz der Sache von jedem Schönen ausgeschlossen bleiben muß, mit andern Worten, daß das Schöne nur ideale Gefühle erwecken darf." Daraus folgert er, daß wir von der Natur, wenn wir sie ästhetisch ansehen, jedes reale Begehren, jedes stoffliche Interesse abhalten, daß wir den Gegenstand als sein Bild auffassen. Wir betrachten die Landschaft wie wenn sie gemalt wäre, wir halten uns nur an die Form und die darin ausgeprägte Stimmung oder seelenvolle Innerlichkeit, wir sind nicht blos passiv, sondern verwandeln die Eindrücke der Außenwelt in ein Bild, und an diesem haben wir unsre ideale Freude. Kirchman bemerkt richtig, daß

die Kunstgärtnerei die realen Interessen bereits entfernt, daß im Park die Bäume nicht der Holznutzung, die Wiesen nicht dem Heugewinne dienen, sondern um des Wohlgefallens an ihrer Erscheinung willen werden sie gepflanzt, gepflegt, behandelt. Und er fügt weiter hinzu, indem er sich gegen gemalte Wachsfiguren erklärt: „In keinem Schönen darf die Aehnlichkeit bis zur vollendeten Gleichheit und Täuschung fortgeführt werden; zur Innehaltung der idealen Gefühle gehört, daß der Beschauer sofort erkenne, daß er es nur mit einem Bilde, nicht mit einem Menschen selbst zu thun habe."

In Bezug auf die Musik bemerkt der Verf., daß für sie wie für die Plastik und Malerei das seelenvoll Reale der Mensch oder die beseelte Natur sey. Weil der lebendige Mensch Töne, Bewegungen, Rhythmus zum Ausdrucksmittel seiner Gefühle hat und jeder Hörer an sich selbst die Verknüpfung dieses sinnlichen Elements mit seinen Stimmungen und Empfindungen kennt, ist es möglich, daß er das musikalische Bild als ein seelenvolles auffaßt und versteht. Da die Elemente der Musik die zeitliche Bewegung enthalten, so vermag sie ein zeitlich verlaufendes Reale darzustellen, dies giebt ihr eine Ueberlegenheit über die Künste fürs Auge, die nur einen Moment hervorheben. Das habe ich nun auch gesagt, und gerade die Schönheit des Werdens und der Entwicklung, die Darstellung der von der Idee geleiteten Bewegungen des Gemüths wie der Welt für die Sache der Tonkunst erklärt; wie darf mir Kirchmann ein Schwanken in dieser Hinsicht aufbürden, und es tadeln, daß selbst ich, der sich von Hegels Auffassung befreien wolle, die Musik als subjective Kunst der objectiven bildenden entgegensetze? Daß die Innerlichkeit des Gemüths im Ton objectivirt oder geäußert wird, habe ich ja doch nicht geleugnet! Aber die Statue, das Gemälde ist für sich fertig, der Beschauer braucht nur die Augen aufzuschlagen; die Noten der Partitur erklingen aber nicht, wenn man sie an's Ohr hält, vielmehr ist die Subjectivität des Sängers oder Spielers erforderlich um sie laut werden zu lassen, und das Werdende wird selbst in einem wer-

benden, vorüberrauschenden Kunstwerk dargestellt; insofern ist die Musik mehr an die subjective Thätigkeit gebunden als das Werk der Architektur oder Malerei.

Kirchmann bespricht dann die Idealisirung im Schönen. Der Mensch erschaffe sich eine ideale Welt um der Noth der realen zeitweise zu entgehen, und den reinen Genuß idealer Gefühle zu erreichen; es liege auf der Hand, daß er in die Bildungen dieser idealen Welt nichts aufnehmen werde was zu diesem Genuß keine oder gar eine störende Beziehung hat, und daß er alles steigern werde was seinem Zwecke dient. Die Idealisirung thue das, und habe darum eine reinigende und eine verstärkende Richtung, sie beseitige die bedeutungslosen oder störenden, sie verstärke die seelenvollen Elemente. Kirchmann weist diese bei den einzelnen Künsten nach, wo es nicht neu ist; neu und gut ist die Erörterung, daß auch in Bezug auf die Natur der Beschauende und Genießende solch' eine Läuterung vollziehe, vom Unharmonischen, Prosaischen in der Wirklichkeit absehe und seine Aufmerksamkeit auf das Bedeutende richte, es also in der Auffassung steigern müsse. Es stimmt zu unsrer Lehre, daß die Schönheit sich überall erst im fühlenden Geist erzeugt, daß wir uns in ihrem Genusse productiv verhalten.

Sodann betont der Verfasser die Bedeutung des sinnlich Angenehmen für das Schöne. Reine volle anmuthige Klänge und Farben sind ein Element der Musik und Malerei, dessen beide nicht entrathen können. Die klare Frische des Wassers, die liebliche Kühle der Sommernacht, die Frühlingswärme der Sonne sind angenehme Eindrücke des sinnlichen Gefühls, die wie die elastische weiche Moosbank den ästhetischen Genuß einer Landschaft verstärken. Ein Gleiches thut der Geruch der Blume, der frische Duft des Waldes, die reine Luft des Gebirges; dagegen steigert der Gestank den Eindruck des Häßlichen. Das Schmecken zerstört den Gegenstand, seine Eindrücke dienen darum nur der Sprache zur Veranschaulichung saurer Mühe, bitterer Schmerzen, süßer Liebesfreude. Und so greifen dichterische Bilder nach dem sinnlich Angenehmen, und das Lied singt von der

Kühle des Abends, dem Glanz des Sonnenaufgangs, der elastischen Bewegung des Ganges oder Tanzes. Die Empfindungsnerven scheinen in solchen Fällen eine Erregung von innen her, von der Seele aus zu erhalten, welche ein ähnliches, wenn auch schwächeres Lustgefühl hervorbringt wie die Wahrnehmung von außen. Ein jeder kann dies bei dem eifrigen Lesen und der lebendigen Auffassung des Ariost erfahren. „Die sinnlich angenehmen Elemente des Schönen gleichen dem Weihrauch des katholischen Cultus, welcher zunächst den Eintretenden umhüllt, der Außenwelt enthebt, und so für das Höhere und Göttliche vorbereitet."

So hat Kirchmann durch die Betrachtung des seelenvollen Realen, des Idealisirens, der Bildlichkeit und des sinnlich Angenehmen seine Definition erläutert: das Schöne sey das idealisirte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen. Er behandelt nun die Besonderung des Schönen. Nach dem Seelischen sey es das Erhabene und das einfach Schöne; ersterem theilt er das Tragische, letzterem das Komische zu! Nach der Bildlichkeit sondere sich das Schöne in Natur und Kunst, nach der Idealisirung in das naturalistisch, formal, geistig, classisch Schöne. Das Erhabne bringt er nicht mit den Lust-, sondern mit den Achtungsgefühlen zusammen, und scheidet es dadurch vom Schönen. Durch das was in Zeisings Forschungen und in meiner Aesthetik nach Herders Vorgang gegen diese Trennung gesagt ist, hielt und halte ich den Gegenstand für erledigt. Kirchmann hat das keiner Beachtung gewürdigt und bewegt sich in den alten falschen ausgefahrnen Geleisen, während er allerdings gegen Vischers so oft nachgesprochne Darstellung des Erhabnen und seine Beziehung auf das Komische polemisirt und sie unwissenschaftlich, unverständlich nennt oder als komische Poesie bezeichnet. Das Tragische nennt er den Untergang des Erhabenen; Mitleid und sittliche Gefühle schließt er von der tragischen Stimmung aus; seine irrige Ansicht von dem Sittlichen trägt hier ihre faulen Früchte. Je ursprünglicher der dichterische

Genius, desto weniger Rücksicht nehme er auf das Sittliche und seinen Sieg. O Aeschylos und Shakspeare!

Das Häßliche nennt Kirchmann das Bild eines von Schmerz erfüllten Realen. Danach ist also die Niobe wie die Mater dolorosa der Plastik und Malerei, Tankred bei Tasso, Desdemona bei Shakspeare, das büßende Gretchen bei Göthe häßlich. — Die Lehre vom Komischen fördert Kirchmann nicht, und mit dem Humor weiß er nichts anzufangen als ihn herabzusetzen. Lazarus und Zeising haben vergebens für ihn geschrieben, er gedenkt ihrer nicht einmal; nun so werden sie auch nicht mißverstanden und geschmäht, wie es mir geschieht. Es ist traurig, daß auf dem Gebiete der Philosophie immer noch die Meinung herrscht, es müsse der Nachfolgende sich dadurch als Meister erweisen, daß er das Werk der Vorgänger aufzutröseln und von Neuem anzufangen sucht, statt wie in den Naturwissenschaften das von den Mitarbeitern Errungene dankbar anzunehmen und mittelst desselben weiter zu bauen.

In Bezug auf die Kunst hat Kirchmann gute, die Sache fördernde Gedanken. Er unterscheidet für alle Kunst das Handlungs- und Stimmungsbild. Um den Stoff der Realität zum Kunstwerk zu gestalten bedarf es der Composition, welche das gegebene umgestaltet, Episoden, Charaktere, Melodieen einfügt, die Gegensätze gegenüberstellt und zu einer genügenden Lösung führt. Daß dazu die Idee nothwendig ist, wird nicht gesagt, aber Shakspeare wegen seiner Ergänzung des überlieferten Stoffes als Meister gerühmt. Kirchmann bespricht die Bedeutung der Weltlage für das Handlungsbild und erörtert, wie der Maler, der Dichter sie in seinem Werk auszuprägen habe; er bespricht Anfang, Mitte und Ende. Gelegentlich ruft er auch Widerspruch hervor, z. B. wenn das Thierstück zur Landschaftsmalerei gehören soll, oder wenn behauptet wird, es gebe kein sachliches Unterscheidungszeichen für das Schauspiel und das Lustspiel, die Vermehrung des Komischen mache jenes zu diesem. Nun ist aber in Göthes Iphigenie gar kein Komisches, und Lessings Nathan würde doch kein Lustspiel, wenn auch der Humor des

Dichters und sein Witz noch mehr herrschte: die Befreiung des Geistes durch sittliche Selbstbestimmung, die heitre glückliche Lösung ernster Conflicte bedingt das Wesen des Schauspiels, das Komische kann hereinklingen, die Grenze des Tragischen kann berührt werden.

Um die Einheit des Kunstwerks zu bestimmen untersucht Kirchmann die Einheit im Realen. Sie ist der Zusammenhang, oder das Aneinander der Theile, wie des Stiels der Blätter, der Blüthe beim Zweig; sie ist das Ineinander von gemischten Elementen oder von Eigenschaften, wie der Gestalt, des Geruchs, der Farbe bei der Blume; oder sie beruht auf der Kraft, wie durch die Schwere das Sonnensystem verbunden ist. Wo trennende und einende Kräfte in Wechselwirkung treten, da erscheint eine lebendige Einheit. Im Geistigen bedingt das Begehren und Wollen, das Gefühl der Liebe, der gleiche Zweck, die Einheit. Zu diesen Einheitsformen des Seyns kommen die des Wissens: begriffliche Gleichheit, Ursache und Wirkung, Verknüpfung der Dinge in der Vorstellung. Seyn und Wissen vereinigen sich endlich im Ich und Mein. Die Kunst spiegelt dies wieder. Aus der Einheit der Personen, der Charaktere, des Ziels und der Weltlage geht die innere Einheit eines Handlungsbildes hervor. Aeußere Einheitsformen sind Regelmäßigkeit, Symmetrie, Proportionalität, Farbenton oder Klangfarbe. — Die Lösung des Kunstwerks fordert ein Ende, das den aufgeregten Gefühlen einen beruhigenden befriedigenden Abschluß gewährt. — Daß bei dem organischen Wachsthum des Kunstwerks im Geiste des Künstlers und während der Arbeit der Production die Gesetze der Kunst wirksam sind wenn auch reflexionslos, erläutert Kirchmann durch ein Gleichniß: „Es ist hier wie mit der Muttersprache. Bei dieser werden die Regeln beobachtet ohne daß man sie kennt, und genauer beobachtet als von dem der die Sprache nach der Grammatik gelernt hat.“ In Bezug auf das verzierende Schöne, das zum Schluß erörtert wird, nachdem über Genuß, Erzeugung und Geschichte des Schönen allerlei beigebracht worden, heißt es: „Sowie die Kunst sich geschichtlich

aus dem verzierenden Schönen erhoben hat, so wendet sie auch in ihrer Vollendung sich theilnehmend zu demselben zurück und erstattet in reichem Maße dankbar das was sie ihm schuldet. Im Vollgefühl ihrer Macht und ihres Werthes für den Menschen steigt die Kunst aus der idealen Welt die sie sich geschaffen hat, herab und sucht auch über die reale Welt einen Abglanz jener zu verbreiten. Je höher die Kunst steht, je mehr ein Volk die Mittel für die Darstellung des freien Schönen besitzt, desto mehr wird auch das verzierende Schöne in seinem Werthe und in seiner Ausbreitung steigen und zum verknüpfenden Bande zwischen der idealen und der realen Welt werden."

Die hieran gereihten Erörterungen gehören zum Besten des Buchs. Als Gegensatz gegen die idealistischen Systeme nimmt es seine Stelle in der Entwicklung der Wissenschaft ein, die nur gewinnen kann wenn sie von verschiedenen Standpunkten aus bearbeitet wird.

Moriz Carriere.

Fr. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie von Dr. Eberhard Zirngiebl. Wien, 1867.

Die philosophische Fakultät der Universität zu München stellte pro 1860/1 folgende Preisaufgabe: „Quellenmäßige Darstellung und Charakteristik der Philosophie von Fr. H. Jakobi." Der Herr Verf. reichte damals eine Abhandlung ein, über die, wie er selbst erzählt, in der Literatur bekannte und genannte Männer schon 1861 ein rühmendes Urtheil fällten und aus ihr ist das vorliegende Buch erwachsen. Es hat namentlich den Zweck, die Thätigkeit Jacobi's als einen bleibenden Lebensfaktor in der Geschicht der Philosophie überhaupt nachzuweisen. Ferner sollen die Bedenken Jakobi's gegen die Schwächen von Kant's Kritik der reinen Vernunft im philosophischen Durcheinander der Gegenwart vortreffliche Dienste leisten; endlich wünscht der Hr. Verf. an der Hand des charaktervollen Jakobi, die philosophirende Jugend in das Studium der neuern Philosophie einzu-

führen. Wir zweifeln nicht am Ernst der Bestrebungen des Hrn. Verf.s wie an dem aufgewandten Fleiß, und unter der bescheidenen Bezeichnung eines Beitrags wird sein Erstlingswerk von billigdenkenden Lesern auch wohl aufgenommen werden, dieses Wohlwollen darf aber das wissenschaftliche Gewissen nicht zum Schweigen bringen. —

Das Unternehmen, an der Hand Jakobi's die studirende Jugend in das Studium der neusten Philosophie einzuführen, können wir aus wissenschaftlichen und didaktischen Gründen nicht theilen. Wir halten nach dem Grundsatz, daß das Beste für die Jugend eben nur gut genug sey, für einen solchen Zweck nur Plato, Aristoteles und namentlich Kant für geeignet, weil der letztere der Angelpunkt ist, in dem sich die neuere Philosophie dreht und weil er die jugendlichen Geister auch in die rechte Zucht des Denkens nimmt. Es steht fest, daß Jakobi die neuere Philosophie in wesentlichen Punkten mißverstanden hat, und dadurch wird auch der Werth seiner sonst geistreichen Kritik ein sehr bedingter. Was Jakobi positiv gelehrt hat, ist der Form nach unwissenschaftlich und inhaltlich zu wenig umfassend, abgeschlossen und durchgebildet, um eine vollständige Weltanschauung zu bieten, welche die wissenschaftlichen, religiösen und sittlichen Bedürfnisse befriedigte. Weder jene Mißverständnisse, noch diese halben Wahrheiten in unwissenschaftlicher Form können also ein rechtes Bildungsmittel der Jugend abgeben, und um so mehr ist davor zu warnen, als die halbpoetische Form Jakobi's und seine krankhafte Gefühlsschwelgerei reich mit Gemüth und Phantasie ausgestatteten jungen Leuten zusagen wird.

Die Jakobische Kritik der Kantischen Kritik der reinen Vernunft, die auch wir als eine in wesentlichen Punkten zutreffende bezeichnen, war für ihre Zeit gewiß von hervorragender Bedeutung, für die Gegenwart aber dürfte sie unzureichend seyn. Auch hier nämlich müßte erst untersucht werden, ob Jakobi den Kant auch vollständig und richtig verstanden hat, was wir wohl mit Hegel verneinen können, und außerdem hat schon Fries sehr richtig darauf aufmerksam gemacht, daß diese Methode der

Kritik durch einzelne Einwendungen nichts tauge. Man widerlege Kant, indem man seine Kritik in eine Wissenschaftslehre umarbeite, und dazu wird man auch wohl einzelne Jakobische Gedanken als Beitrag benutzen können, im Uebrigen erfordert diese Arbeit aber die Berücksichtigung der ganzen neuesten Philosophie, welche aus Kant's Kritik hervorging.

Ebensowenig theilen wir die Ansicht, daß Jakobi ein bleibender Lebensfaktor „in der Philosophie überhaupt“ sey, während wir ihn als einen wichtigen Faktor für die Fortentwicklung der deutschen Philosophie ausdrücklich anerkennen. Hier gab er für das Studium des Spinoza, dessen Mangel an Scharfsinn er leider nicht entdeckt hat, und für das Studium der englischen Philosophie, deren Einfluß auf die deutsche Philosophie wir für viel heilsamer halten als die des Spinoza, nach verschiedenen Seiten hin wirksame Impulse, wie er auch durch seine Kritik zum Weiterforschen anregte. Unsre größten Bedenken kehren wir aber gegen Z.s Auffassung, daß es eine Philosophie Jakobi's im Sinne eines Organismus der Wissenschaft oder eines Systems gebe, weil Alles was Jakobi positiv gelehrt hat, entweder von dem Standpunkt des vorwissenschaftlichen Bewußtseyns aus gesagt ist, oder seine Herleitung und Rückführung auf andre Systeme erfahren muß, weil es bei Jakobi an aller logischen Form, selbst an Consequenz des Sprachgebrauchs fehlt. Es ist eine unerfreuliche Erscheinung, wenn in der Gegenwart die Heroen der Wissenschaft herabgesetzt und statt dessen die halben Köpfe auf den Schild gehoben werden. —

Alles was Jakobi ist, ist er durch seine gemüth- und geistreiche Persönlichkeit, was er gewirkt hat, ist durch seine persönlichen Beziehungen zu den Meistern unsrer Wissenschaft geschehen. Er gehört zu den Geistern, welche auf der Grenzscheide zwischen Poesie und Philosophie stehen. Wie im lyrischen Gedicht sich aus der Schilderung von Stimmungen die Reflexion loslöst, so erhebt er sich von der Empfindung zum Gedanken, und damit hängt denn auch die Form des Briefs

und Gespräches zusammen, in der er philosophirt, dadurch ist die aphoristische Art seiner Philosophie bedingt. Wenn die Philosophie bei Wolf sich in epischer Behaglichkeit und Breite entwickelt, wenn sie seit Kant meistens Tragödien aufgeführt hat, so möchten wir Jakobi den Lyriker unter den Philosophen nennen, um dadurch darauf hinzuweisen, daß seine Persönlichkeit, seine schöne Individualität die Hauptsache bei ihm ist, und um zugleich das Hauptgebrechen seiner Philosophie zu bezeichnen. So tritt er uns in Allwills Briefsammlung und im Woldemar entgegen. Was seine persönlichen Beziehungen zu seinen Zeitgenossen angeht, so sind seine kritischen und Gelegenheitsschriften weniger besonders hervorragende wissenschaftliche Leistungen, als die Reaction des unmittelbaren Takts eines gebildeten Bewußtseyns gegen die Ausschreitung eines durch Reflexion verleiteten Schulverstandes. Als solche sind sie von kritischem Werth, außerdem zeigen sie von eingehendem Studium der Geschichte der Philosophie, verbreiten wichtige fremde philosophische Gedanken im weiten Kreis der Gebildeten und regen zum weitern Studium der Geschichte der Philosophie an. Freilich zeigt dabei kein Schriftsteller so sehr die Folgen mangelhafter Gymnasial- und Universitätsstudien, als gerade Jakobi, Folgen, welche im Leben stets unüberwindlich zu seyn pflegen. Somit betrachten wir alle seine Schriften als Anregungsmittel zu philosophischen Studien, deren bedeutende Gedanken des wissenschaftlichen Kopfs erst harren der sie bearbeitet und verwerthet, und widerstreiten der Vorstellung einer eigentlichen Philosophie Jakobi's.

Ebenso widerstreiten wir der Auffassung Jakobi's als eines Glaubensphilosophen, wenn der Ausdruck Glauben dabei in evangelischem Sinne verstanden wird. Man mache der Confusion endlich ein Ende. Was Jakobi Glauben nennt ist die Einführung eines Begriffs des D. Hume in die deutsche Philosophie, verträgt sich allenfalls mit dem katholischen Begriff von Glauben, sofern vom Glaubensinhalt abstrahirt wird, ist aber vom evangelischen Begriff zu unterscheiden.

Gemäß dieser unsrer Auffassung Jacobi's, die wir unserm

Urtheil zu Grunde legen, erwarteten wir in einem Buche, das den Titel Fr. H. Jakobi's Leben, Dichten und Denken an der Stirn trägt, eine an Mittheilung des Quellenmaterials reiche und dadurch werthvolle Darstellung und Charakteristik der Persönlichkeit unsres Philosophen, seiner literarischen Beziehungen und seiner Werke. Gerade die deutsche Literatur ist reich an solchen guten Biographien, wie wir neulich noch ein durch reiche Mittheilung des quellengemäßen Materials sehr schätzenswerthes Buch von E. L. Th. Henke über Fries erhalten haben. Etwas andres sieht nun freilich das vorliegende Buch aus und, irren wir nicht, so trägt die Fassung der Münchener Preisaufgabe daran einen Theil der Schuld.

Gegen diese Preisaufgabe selbst hätten wir manche nicht ungegründete Bedenken zu erheben, wenn wir nämlich daran festhalten, daß auch die Aufstellung und die Form solcher Themata bestimmten Grundsätzen unterliegt. Das Gebiet, auf welches sie die Untersuchung lenkt, ist keineswegs ein möglichst begrenztes, die Auffassung und Beurtheilung gerade der Halbphilosophen gehört zu den schwierigsten Aufgaben und wir wissen nicht, ob jugendliche Kräfte dazu ausreichen; außerdem leitet aber auch die Form des Themas wenig zu dessen richtiger Bearbeitung hin. Sein Sinn kann offenbar nur der seyn: wie sieht das, was man die Philosophie Jakobi's genannt hat, objectiv aus, wenn wir unmittelbar zu den Quellen gehen und keine abgeleiteten Darstellungen, die durch subjective Auffassungen getrübt sind, benutzen. Der Ausdruck Philosophie darf aber unmöglich zu der Auffassung hinleiten, daß in Jakobi's Schriften eine Art von System, eine abgeschlossene Philosophie, eine Art Organismus philosophischer Wissenschaft vorliege. Diese Ansicht hat aber der Hr. Verf., wie aus der zweiten Hauptabhandlung seines Buchs von S. 161 an hervorgeht, und wir widersprechen ihr darum, weil es Jakobi vor Allem an dem Grunderforderniß einer in sich abgeschlossenen Philosophie, an wissenschaftlicher Methode, fehlt. Die Darstellung einer Art von System der Jakobischen Philoso-

phie kann von Seiten der Methode nicht als eine quellenmäßige bezeichnet werden. —

Nach einer Recension der frühern Arbeiten über den vorliegenden Schriftsteller, die in keiner Monographie fehlen sollte, haben wir in dem Buch vergeblich gesucht. J. Kuhn wird allerdings S. 162 u. S. 316 erwähnt, aber gerade in dem Punkte, in welchem Hr. Z. von Kuhn abweicht, treten wir Kuhn bei, daß bei Jakobi das Hauptgewicht auf die Persönlichkeit und seine verschiedenen Beziehungen zu den Zeitgenossen zu legen ist, und daß wir aufgeben müssen, nach einem System in ihm zu suchen. —

Das vorliegende Buch zerfällt in drei Abhandlungen:

A. Das Leben Fr. H. Jakobi's und die Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen S. 1—160.

B. Die Philosophie F. H. Jakobi's S. 161—308.

C. Geschichtlicher Werth der Philos. F. H. J. S. 309 ff.

Von diesen Abschnitten enthält der zweite wohl den ursprünglichen Kern der Arbeit, er ist der dem Inhalt nach reichste, aber, wie wir urtheilen, methodisch schwächste, weil er ein schiefes Bild von Jakobi giebt.

Umgekehrt ist die erste Abhandlung methodisch am Besten angelegt, aber die Durchführung hat Mängel.

Am meisten sind wir mit dem dritten Abschnitt einverstanden.

Wir zollen der Methode des Hrn. Verf. im ersten Abschnitt darum Beifall, weil in ihm die Persönlichkeit Jakobi's uns entgegentreten soll, und weil er von dem richtigen Grundsatz ausgeht, daß jede Geistesthat Jakobi's mit seinem Leben zusammenhängt. Es soll also aus den Wechselbeziehungen zwischen Persönlichkeit und Schriften ein eingehendes Verständniß gewonnen und ein ruhiges Urtheil begründet werden. Dem Allen stimmen wir bei. Sehen wir aber auf die Durchführung, was drängt sich nicht Alles auf 10 Bogen zusammen: die Darstellung des Lebens Jakobi's, die Analyse seiner Werke, die Einführung in die Philosophie Kant's, Fichte's und Schelling's,

und bei dieser großen Mannichfaltigkeit des Inhalts muß die Gründlichkeit der Durchführung leiden — Da die Darstellung quellengemäß seyn soll, so wollen wir uns einmal die Quellen zum Leben Jakobi's ansehen. Der Hr. Verf. führt in erster Reihe an: die Vorrede zum auserlesenen Briefwechsel Fr. H. Jacobi's von Roth und das Buch von Dr. Deyks: Fr. H. Jakobi im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Göthe, Frankfurt 1848. Dazu kommen allerdings Stellen der Briefe und der ges. Werke, in denen bekanntlich der etwas eitle Jakobi oft genug von sich spricht; es bleibt indessen das beste Material in den Anmerkungen stecken, und wird nicht zur umfassenden und anschaulichen Schilderung in die Darstellung selbst verwoben. Ob der Herr Verf. auch Quellenkritik angewandt hat, die namentlich bei Benutzung von Briefen mir ganz unerläßlich erscheint (ein Punkt, gegen den viel gesündigt wird), kann ich aus dem Buch nicht ersehen. Was Genauigkeit und Vollständigkeit des vorgetragenen thatsächlichen Materials aus dem Leben Jakobi's angeht, so trägt der Hr. Verf. ungefähr soviel vor, als in jeder guten Literaturgeschichte steht; auch dürfen die Ungenauigkeiten des Buchs nicht unbemerkt bleiben. Einige Beispiele solcher Ungenauigkeiten aus verschiedenen Theilen des Buchs sollen angeführt werden. Der Geburtsort Jakobi's ist nicht angegeben; seine Reise nach Weimar, sein Aufenthalt in Halberstadt, die weitre Entwicklung seines Verhältnisses zu Göthe ist nicht dargestellt; Fr. Schlegel's herbe Kritik über den Woldemar ist unter die anerkennenden Urtheile gesetzt; von Kants Kritik der reinen Vernunft, die in Halle gedruckt ward und in Riga bei Hartknoch erschien, erzählt der Herr Verf., daß sie zu Königsberg die Presse verlassen habe; ebenso ist es ungenau, wenn er von einem Abhängigkeitsverhältniß des Fries von Jakobi spricht. Wenn ich auch weiß, daß der Gegensatz, in welchen sich Fries zu der von ihm sogenannten Mystik gesetzt hat, zu der er auch Jacobi rechnet, darum nicht aufrecht zu erhalten ist, weil die Friesischen Ahnungen selbst nach Mystik aussehen, so braucht man nur das sehr richtige Urtheil von

Fries über Jacobi im II. Bande seiner Geschichte der Philosophie zu kennen, um Fries sich nicht als von Jakobi abhängig zu denken. Einen Punkt hebe ich noch besonders hervor, weil ich ihn auch in den besten Biographien nicht genügend berücksichtigt finde, es ist der Mangel eines ausführlichen Berichts über die Studien, welche der Gelehrte in den verschiedenen Epochen seines Lebens getrieben hat. Für die genetische Darstellung der Geschichte der Philosophie ist das von erheblichster Wichtigkeit. —

Für die Darstellung der innern Entwicklung Jakobi's konnte mit einiger Kritik noch besonders der Woldemar ausgenutzt werden.

Neben diese Erzählung des Lebens und die gelungene Charakteristik (vgl. S. 40 ff.) tritt in diesem ersten Abschnitt die Entwicklungsgeschichte der Jakobischen Werke. Hier hätte in der Biographie für quellenmäßige Mittheilungen Raum gewonnen werden können durch Beschränkung auf Angabe der Grundgedanken, der Veranlassung und Schicksale der Schriften, insofern dann im zweiten Theil ausführlichere Analysen der einzelnen Werke gefolgt wären. Da sie in die Biographie selbst gezogen sind, so konnten sie nicht mit Gründlichkeit und Ausführlichkeit gegeben werden. So habe ich mich z. B. bei den Romanen nach der ästhetischen Analyse dieser Kunstform und der sittlichen Kritik vergeblich umgesehen, wie ich auch zuviel Königsberger Philosophie kenne, um Urtheile wie die: „Diese Romane sind die einzigen echt philosophischen Werke" zu theilen. Bei den Briefen über die Philosophie des Spinoza bleibt die Frage unerörtert, wie sich die Jakobische Darstellung zu Spinoza selbst verhält, ebensowenig ist das Verhältniß Jakobi's zur Leibnizschen Philosophie, zu den Engländern u. s. w. objectiv festgestellt worden.

Der Herr Verf. hat aber auch zeigen wollen, daß er den Fichte, Kant, Schelling u. s. w. kennt und giebt eine kurze Darstellung ihrer Grundgedanken. Als Bestandtheil einer Biographie Jakobi's nenne ich indessen eine 8 Seiten lange Ausein-

anderſeßung über Kant eine Abſchweifung, und für eine Einführung in Kant iſt ſie zu ungründlich. —

Der zweite Abſchnitt enthält thatſächlich ausgeführtere Analyſen Jakobiſcher Werke mit Herbeiziehung und Verknüpfung verwandter Stellen, nach der Abſicht des Herrn Verf. ſoll aber eine Art Organismus Jakobiſcher Philoſophie entſtehen. Inhaltlich iſt dieſer Abſchnitt, der die Aphoriſtik Jakobi's zu einem Geſammtbild vereinigt, der reichſte. Es wird dabei von den Romanen ausgegangen, in denen Jakobi's Princip liegen ſoll, daß aber Romane eine befriedigende Darſtellung eines philoſophiſchen Princips enthalten können, muß ich bezweifeln. Das Princip ſelbſt, daß die Perſon, die Individualität es iſt, von der alle und jede Erkenntniß ausgeht, gewinnt ſeine eigenthümliche Bedeutung erſt als Gegenſaß gegen andre Anſichten. Es iſt an ſich wohl richtig, aber auch eine ſehr triviale Wahrheit, daß der Menſch als Individuum nicht als Gattungsbegriff denkt, wie denn überhaupt in dem ganzen Abſchnitte Vieles trivial und Vieles unklar bleibt; doch können wir uns hier nicht auf die Kritik Jakobi's einlaſſen. Auf die Darſtellung des philoſophiſchen Princips folgt der Nachweis der Grenzen jeder wiſſenſchaftlichen Demonſtration in der Schrift über Spinoza gegen Kant, Fichte u. ſ. w. Alles Denken ſoll nach Jakobi bekanntlich zum Atheismus, Nihilismus, Idealismus u. dgl. führen. Der wiſſenſchaftliche Werth dieſer Demonſtration wird dadurch ein ſehr beſchränkter, daß die genannten Syſteme keineswegs die einzigen wiſſenſchaftlichen Syſteme ſind, daß Jakobi ſich ſeine Gegner immer erſt auf ſeine Weiſe zurecht gemacht hat, ehe er ſie kritiſirt, und daß, ſo richtig einzelne Einwendungen ſind, ſie doch keine zureichende und umfaſſende Kritik enthalten. Als Anregungsmittel zum philoſophiſchen Studium können wir dieſe Schriften gelten laſſen, dagegen müſſen wir dagegen Verwahrung einlegen, ihren kritiſchen und geſchichtlichen Inhalt als integrirende Beſtandtheile eines Syſtems Jakobiſcher Philoſophie zu betrachten. — An dieſe Kritik der fremden Wiſſenſchaft reiht ſich die Grundlegung der eignen Weltanſchauung, es ſind die

aphoristischen Aussprüche eines gebildeten und geistreichen Mannes über Gott, Welt und Leben. Der Herr Verf. sammelt und ordnet diese Aussprüche nach den Gesichtspunkten: Grundlagen des Realismus, die Philosophie des Glaubens und der Liebe, die Principien der Rechtslehre, Aphorismen über das Schöne. Die Logik fehlt; daß Jakobi eine große Kunst in der psychologischen Analyse besitzt, ist auch nicht bemerkt worden. Thatsächlich liegt nun die Sache hier so, daß beim Streit der wissenschaftlichen Resultate mit den Bedürfnissen des Gemüths Jakobi sich auf den vorwissenschaftlichen Standpunkt stellt, die Rechte seiner unmittelbaren Empfindung geltend macht und mit Absicht unwissenschaftlich ist. Wir haben es, wie ich schon oben mich ausdrückte, mit dem Takt des gebildeten Bewußtseyns gegenüber den Ausschreitungen der Wissenschaft zu thun, der für die Kritik von Werth ist, darum aber noch nicht als positive wissenschaftliche Leistung gelten kann. Die Jakobischen wissenschaftlichen Gedanken aber finden sich in der Leibnitzschen Philosophie, bei Hume, Kant, ungleich besser ausgesprochen; auch ist noch zu bemerken, daß Jakobi's Philosophiren immer nur ein gelegentliches ist, dessen Sinn immer erst aus den Beziehungen sich ergiebt, und die Darlegung dieser Beziehungen habe ich vermißt. Der Herr Verf. meint zwar, man müsse nur auf den Geist Jakobischer Aussprüche, in denen er die Wissenschaft verwirft, sehen und interpretirt S. 162 heraus, daß Jakobi's Philosophie sogar mehr seyn soll, als Wissenschaft. Wir wären mit der Wissenschaft schon recht zufrieden gewesen, sehen auch mehr auf den verständlichen Sinn, als auf solchen Geist, und halten bei dem Mangel an Methode bei Jakobi die Bezeichnungen Wissenschaft, Philosophie, System für zu hoch. Es schließen sich keineswegs 2 Romane und einige Gelegenheits- und Streitschriften, die weder alle Probleme der Wissenschaft behandeln, noch dieselben vollständig lösen, als Glieder eines vollständigen Organismus zusammen, was Jeder leicht herausfindet, der die Bedingungen wirklicher Systementwicklung kennt.

So sehr wir den Fleiß, der auf diesen umfassenden Ab-

schnitt verwandt ist, anerkennen, so glauben wir doch, daß die Darstellung quellenmäßiger geworden wäre, wenn der Herr Verf. sich auf ausführliche Analysen Jakobischer Werke beschränkt hätte; ebenfalls hätten wir eine Darstellung vorgezogen, die sich genauer an die Jakobischen Werke angeschlossen hätte. Die Inconsequenzen im Sprachgebrauch hätten immer noch in den Noten bemerkt werden können. Nicht als Grundlegung eines eignen, sondern nur als aufgehobne Elemente eines andern wissenschaftlich befriedigenden Systems können die in Jakobi's Schriften unleugbar liegenden wahren Gedanken verwerthet werden, und gerade für diesen Zweck wäre es wünschenswerth gewesen, die Jakobischen Gedanken möglichst objectiv vor Augen zu stellen.

Am meisten sind wir mit der dritten Abhandlung einverstanden. Im ersten Abschnitt giebt der Herr Verf. die Grundzüge einer Geschichte der Verbreitung Jakobischer Philosophie durch geistesverwandte Männer; wir würden aber dabei auf die Geschichte der Verbreitung Jakobischer Philosophie in Oestreich weniger Gewicht gelegt haben, als auf eine eingehendere Charakteristik der Werke der zuerst von ihm genannten Männer. Daran schließt sich ein Bericht über die Kritik, welche die Jakobische Philosophie durch Hegel, Schelling und Baader erfahren hat, und welche denn auch an Jacobi nicht viel übrig läßt. Es hätte noch manches Urtheil z. B. das von Herbart und Fries herbeigezogen werden können, im Allgemeinen theilen wir aber den Grundsatz, daß die Geschichtschreibung der Philosophie vor Allem über die geschichtlich gewordene Kritik zu berichten hat, und es freut uns, daß wir mit einem beistimmenden Urtheil unsre Anzeige dieses Erstlingswerks schließen können. —

Arth. Richter.

Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung. Von E. v. Hartmann, Dr. phil. Berlin, 1869. Carl Dunkers Verlag (C. Heymons). IV und 678 S. gr. 8.

Kant hatte in seiner Kritik der reinen Vernunft zu zeigen versucht, daß unser Wissen sich nur auf das Ding in der Er-

scheinung, auf die Erfahrungswelt erstreckt und daß für unser Erkennen das Uebersinnliche auf theoretischem Wege unnachweisbar ist. Das, was Kant als unerkennbar nachgewiesen hatte, war es nun, womit sich die nachkantische Philosophie vorzugsweise beschäftigte. Das nach Kant Unerkennbare wollte man erkennen, während man das eigentliche Gebiet der Erkenntniß, die Erfahrung, ziemlich bei Seite schob oder in ihr zu ihrem Wesen gehörige, durch die Philosophie zu beseitigende Widersprüche fand. Das war die Richtung, welche die hervorragenden ersten Träger der neuern Philosophie J. G. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer einschlugen; das Verhältniß des Absoluten zum Relativen, des Unendlichen zum Endlichen, des Unbedingten zum Bedingten, der Idee zur Wirklichkeit, des Seyns zum Werden, des Wesens zur Erscheinung, der Einheit zum Gegensatze, des Raum- und Zeitlosen zu Raum und Zeit, bildete das Gebiet der Untersuchung, und Jeder hatte mit einem bestimmten Worte, wie der Magier, die Springwurzel gefunden, um damit wie mit einem Zauberschlage das verschlossene Geheimniß eines jenseits der Erscheinung Liegenden zu öffnen. Fichte hatte sein Ich, Schelling die Aufhebung des Sub- und Objects im Absoluten, Hegel die logische Idee, die Alles in Allem war, Herbart seine Realen, Schopenhauer den Willen. So eben wird uns in dem vorliegenden Buche ein neues Wort zur Auflösung des Welträthsels geboten. Das Princip von Allem, von Leib und Geist, von Natur, Wissenschaft oder Kunst, von allem politischen und socialen Leben, von aller und jeder Erscheinung in Raum und Zeit, ist das Unbewußte. Sehen wir zu, ob zur Erklärung des körperlichen oder geistigen Lebens mit diesem Worte mehr gewonnen ist, als mit den seither gebrauchten andern. Es ist eine schwierige Sache, die Philosophie des Unbewußten. Wie kann ich über das Unbewußte philosophiren, wenn ich mir des Unbewußten nicht bewußt bin? Nur unser Bewußtseyn philosophirt und nur mit unserem Bewußtseyn können wir philosophiren. Das Unbewußte muß erst bewußt werden. Wie gelangt

nun der Herr Verf. zum Bewußtwerden des Unbewußten? Er beginnt mit einer Einleitung, welche allgemeine Vorbemerkungen über Aufgabe, Methode und Vorgänger enthält und die Frage nach der Annahme von Zwecken in der Natur aufwirft.

Gleich von vornherein zeigt sich bei den sogenannten unbewußten Vorstellungen eine Schwierigkeit. Man hat eine Vorstellung, man stellt sich etwas vor. Man kann sich aber nur das vorstellen, wovon man etwas weiß, dessen man sich in höherem oder geringerem Grade bewußt ist, und so scheint das Bewußtseyn zum Wesen der Vorstellung zu gehören, da ich, wenn ich von nichts weiß, auch nichts vorstellen kann. So erscheint die unbewußte Vorstellung wie ein bewußtes Unbewußtes. Das Bewußte kann aber nicht unbewußt und das Unbewußte nicht bewußt seyn. Der Herr Verf. selbst deutet auf diesen Widerspruch S. 1 hin, indem er folgende Stelle aus Kant's Anthropologie anführt: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu seyn — darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind?" Das Bedenkliche soll durch eine Aeußerung Kant's selbst beseitigt werden. Im fünften Paragraphen seiner Anthropologie sagt nämlich Kant: „Wir können uns doch mittelbar bewußt seyn, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind." Daran wird nun vom Herrn Verf. folgende Behauptung geknüpft. „Diese klaren Worte des klaren großen Königsberger Denkers enthalten den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen, wie das zur Aufnahme gegebene Feld." Man sieht aber deutlich aus derselben Stelle Kant's, daß er unter seinem Unbewußten sich etwas ganz andres vorstellt. Denn er fährt an derselben Stelle weiter fort: „Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkle; die übrigen sind klare, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sey des Denkens oder der Anschauung." Es handelt sich also hier um Vorstellungen die in uns liegen, aber

uns unmittelbar nicht bewußt sind, und mit Hülfe oder durch Vermittlung anderer Vorstellungen zum Bewußtseyn kommen. Kant's Vorstellungen sind dunkle und noch unbewußte. Sie liegen im Menschen oder Thiere, aber weder klar noch deutlich. Sie werden erst mit Hülfe anderer Vorstellungen hell. Hier ist überall nicht, wie es bei dem Herrn Verf. der Fall ist, von einem unbewußten Willen die Rede, oder von unbewußten Vorstellungen und einem unbewußten Willen in den Pflanzen. Man kann nicht sagen, daß das „Dunkle" gar nicht im Bewußtseyn ist. Nicht alle Vorstellungen in unserem Bewußtseyn sind gleich erhellt; aber Vorstellungen werden sie für unsern Geist doch erst dann, wenn die Aufmerksamkeit unsres Vorstellungsvermögens irgend einen Lichtstrahl auf sie fallen läßt, wenn wir uns auf irgend eine Weise ihrer bewußt werden.

Es soll nun im Physischen und Psychischen und endlich in der Metaphysik selbst das „Unbewußte" als das allgemeine Princip aller Erscheinungen im Laufe der Untersuchung dargethan werden, aus allen Erscheinungen soll die Existenz unbewußter Vorstellungen und eines unbewußten Willens nachgewiesen werden. Dieses Princip soll den „alle Strahlen in sich vereinenden Brennpunkt der Untersuchung" bilden. Drei Methoden werden, um zum Ziele zu gelangen, unterschieden: 1) die dialektische, 2) die deducirende, 3) die inducirende. Der Herr Verf. entscheidet sich für die inductive oder naturwissenschaftliche Methode und will damit die speculative verbinden. Es sollen „speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode" gewonnen werden.

Um eine vorläufige Andeutung über den Begriff des Unbewußten zu geben, wird in der Einleitung die Frage gestellt: „Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur?" Der Herr Verf. beginnt die Beantwortung dieser Frage mit dem Instincte. Sehr richtig sagt er, daß dieser auf dem „Zweckbegriffe" ruhe. Der Begriff des Zweckes bildet sich zunächst aus den Erfahrungen der eigenen Geistesthätigkeit. Der Zweck ist für mich „ein von mir vorgestellter und gewollter zu-

künftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direct, sondern nur durch causale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen im Stande bin" (S. 25). Es gehören daher zusammen Wollen des Zweckes, Wollen des Mittels, Verwirklichung des Mittels, Verwirklichung des Zwecks. Das Mittel erscheint als wirkende Ursache des Zwecks. Der Zweck besteht nur in der Relation zum Mittel. Das Wollen des Zweckes wird auch wirkende Ursache für das Wollen des Mittels. Das Wollen des Mittels wird wirkende Ursache für die Verwirklichung des Zwecks durch meine That. Die Finalität ist nichts neben oder trotz der Causalität Bestehendes. Man kann aus materiellen Vorgängen auf das Mitwirken geistiger Ursachen zurückschließen, ohne daß letztere der unmittelbaren Erkenntniß vorliegen (S. 26 — 31). Wenn wir uns mit der Antwort auf die Frage: Warum brütet der Vogel? — weil er brüten will — nicht begnügen, so werden wir bei weiteren Fragen die Antworten erhalten: „Weil die Entwicklung und das Auskriechen des jungen Vogels gewollt wird" und dieses wird gewollt, weil „die Fortpflanzung gewollt wird"; diese aber endlich, weil „das längere Bestehen der Gattung trotz des kurzen Lebens der Individuen gewollt wird". Das Wollen der Entwicklung des jungen Vogels ist die Ursache zum Wollen des Bebrütens; letzteres ist das Mittel, ersteres der Zweck. Der Zweck kann unbewußt seyn, er muß es jedenfall beim „einsam erzogenen jungen Vogel" seyn.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen folgt die Darstellung des Gegenstandes selbst. Der Herr Verf. will zuerst die Erscheinung des Unbewußten in der Leiblichkeit und dann im Geiste nachweisen, und schließt mit einer „Metaphysik des Unbewußten". Was die Leiblichkeit betrifft, sucht er das Unbewußte darzustellen in den selbstständigen Rückenmarks- und Gangliensfunctionen, in der unbewußten Vorstellung bei Ausführung der willkürlichen Bewegung, im Instincte, in der Verbindung von Willen und Vorstellung in den Reflexbewegungen, in der Naturheilkraft, im indirecten Einfluß bewußter Seelenthätigkeit auf organische Functionen und im organischen Bilden. Das Unbe-

wußte im Geistigen wird aufgezeigt im Instinct des menschlichen Geistes, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühle, in Charakter und Sittlichkeit, im ästhetischen Urtheile und in der künstlerischen Production, in der Entstehung der Sprache, im Denken, im Entstehen der sinnlichen Wahrnehmung, in der Mystik, in der Geschichte. Daran reiht sich der Nachweis des Unbewußten und des Bewußtseyns in ihrem Werthe für das menschliche Leben.

Die Metaphysik des Unbewußten umfaßt die Unterschiede von bewußter und unbewußter Geistesthätigkeit und die Einheit von Wille und Vorstellung im Unbewußten, Gehirn und Ganglien als Bedingungen des thierischen Bewußtseyns, die Entstehung des letzteren, das Unbewußte und das Bewußtseyn im Pflanzenreiche, die Materie als Wille und Vorstellung, den Begriff der Individualität, die Alleinheit des Unbewußten, das Wesen der Zeugung vom Standpunkt der Alleinheit des Unbewußten, die aufsteigende Entwicklung des organischen Lebens auf der Erde, die Individuation, die Allweisheit (sic) des Unbewußten und die Bestmöglichkeit der Welt, die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseyns.

Im ersten Abschnitte über das Unbewußte in der Leiblichkeit eröffnet der Herr Verf. seine Betrachtung des Thierlebens mit der Bemerkung, eine „eingehendere Betrachtung des Thierlebens, die eifrige Bemühung um das Verständniß ihrer Sprache und die Motive ihrer Handlungen" habe gezeigt, daß „der Mensch von den höchsten Thieren, ebenso wie die Thiere unter einander, nur graduelle, aber nicht wesentliche Unterschiede der geistigen Befähigung zeige", daß er „vermöge dieser höheren Befähigung sich eine vollkommenere Sprache geschaffen und durch diese Perfectibilität durch Generationen erworben habe, welche den Thieren eben wegen ihrer unvollkommenen Mittheilungsmittel fehle" (S. 39). — Wenn auch eine frühere Philosophie im Unrecht war, indem sie die Thiere nur als wandelnde Maschinen, als seelenlose Automaten ansah, wenn die gründliche Naturbeobachtung längst diese Annahme beseitigte, so geht man

auf der andern Seite offenbar zu weit, wenn man nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Thier voraussetzt. Hierzu berechtigt uns die Thiersprache wahrhaftigt nicht, welche nur Empfindungslaute in höchst beschränktem Umfange der Unterschiede enthält, noch viel weniger aber das Motiv der Thierhandlung, welches nicht über den Zweck des sinnlichen Daseyns, leibliche Selbst- und Gattungserhaltung hinausgeht. Die Sprache des Menschen dient zur Bezeichnung der Begriffe und führt ihn in das Uebersinnliche. Die Perfectibilität bedingt den Fortschritt des Menschengeschlechtes, die wissenschaftliche, religiöse, ethische und künstlerische Bildung. Sind diese Vorzüge des Menschen, hervorgegangen aus der dem Thiere fehlenden Freiheit und Vernunft, nur Gradunterschiede? Wenn dem Thiere die „Mittel zu dieser Mittheilung fehlen", fehlt auch die Möglichkeit einer Zweckerreichung.

Weil die Physiologen selbstständige Centralstellen für die Bewegung im Rückenmark annehmen, weil die Ganglien bei gewissen Thieren die Stelle des Gehirns und Rückenmarks vertreten, weil Ganglien niederer Thiere ihren selbstständigen Willen haben, weil ihn noch das Rückenmark eines geköpften Frosches hat, weil bei Insecten „der Wille zum Fressen im vordern, der Wille zur Begattung im hintern Ganglion liegt", soll auch beim Menschen die „Arbeitstheilung für den Willen" nach den Centralstellen im Rückenmark und den Ganglien unterschieden werden (S. 43), sollen auch in einem Individuum „in verschiedenen Nervencentren mehr oder weniger von einander unabhängige Bewußseyne (sic) und mehr oder weniger von einander unabhängige Willen existiren können, deren jeder höchstens für das Nervencentrum bewußt seyn kann, durch welches er sich äußert." Offenbar ist aber in einem Individuum der Wille ein individueller, wie das Bewußtseyn ein individuelles ist. Der Wille ist dieser und kein andrer; das Bewußtseyn dieses und kein anderes. Derselbe Wille eines bestimmten Thieres bezieht sich einmal auf das „Fressen", ein anderesmal auf die „Begattung". Deshalb sind es aber ebensowenig zwei verschiedene

Willen, wenn es auch verschiedene Ganglien giebt, welche der Thätigkeit der Ernährung oder der Fortpflanzung vorstehen. Zum Wesen des Bewußtseyns gehört es, daß das Subject, Thier oder Mensch, sich des Gegenstandes bewußt werde. Bewußt wird man aber des Gegenstandes nur dadurch, daß man ihn von seinem Selbst unterscheidet oder trennt. Ist diese Unterscheidung auch noch so unklar, wie bei niederen Thieren, so ist sie doch immer ein dunkles Selbstgefühl; und ohne dieses giebt es kein Bewußtseyn. So wenig man von Object ohne Subject oder von Subject ohne Object sprechen kann, so wenig lassen sich Selbst- und Gegenstandsgefühl gänzlich so trennen, daß das eine ohne das andre existirt. Ich kann mich nur fühlen, wenn ich ein Andres, was ich nicht bin, von mir unterscheide, und ich kann das Andre (den Gegenstand) nicht fühlen, also auch desselben nicht bewußt werden, wenn ich ihn nicht fühle, wenn ich nicht desselben bewußt werde. So ist schon in jedem Gegenstandsgefühl und Gegenstandsbewußtseyn das Selbstgefühl und Selbstbewußtseyn thätig und ohne das letztere, wenn auch nur als Minimum, nicht möglich. Der Wille ist aber nichts Stoffliches, so wenig als das Bewußtseyn; er läßt sich also als Wille und als Bewußtseyn in einem Individuum, in welchem entweder das Gehirn oder das Rückenmark oder ein Hauptganglion nach Maßgabe der organischen Entwicklung das Hauptcentrum vertritt, nicht in viele Willen oder viele Bewußtseyne, die alle nichts von einander wissen, spalten, wie man irgend einen zusammengesetzten Stoff zertheilt. Ein und derselbe Wille will den Fuß zum Gehen, die Hand zum Essen, das Auge zum Sehen, das Ohr zum Hören bewegen, ohne daß deshalb die verschiedenen Willensacte verschiedene Willen sind oder verschiedene von einander unabhängige „Bewußtseyne" voraussetzen. So ist es auch bei Bewegungen, welche, ohne daß wir uns gerade ihrer bewußt sind, wie bei den Bewegungen des Athemholens, Blutumlaufs, Wachsthums, der Verdauung u. s. w. Es ist offenbar ein und derselbe Wille, der im Körper und Geiste thätig ist, nur nach verschiedenen Richtungen, mit ver-

schiedenen Organen und nach verschiedenen Entwicklungsstufen. Bei Ausführung einer willkürlichen Bewegung, sagt der Vf., ist „eine unbewußte Vorstellung“ thätig. Man kann die Einwirkung der Intention auf die Bewegung „nicht auf mechanischem Wege der Schwingungen erklären“. Die Einwirkung des Willens auf einen bestimmten Punkt des Körpers kann nur durch „Zwischenglieder geistiger Natur“ erklärt werden (S. 52). Wir sind uns aber dieser wirkenden Zwischenglieder nicht bewußt. Daraus wird gefolgert, daß sie unbewußt seyn müssen. Wenn wir die Einheit des Willens im Individuum annehmen, bedürfen wir aller dieser geistigen Zwischenglieder nicht, welche nur angenommen werden zur Feststellung des Unbewußten. Denn wir können es eben so wenig erklären, wie der Wille ohne geistige oder mit geistigen Mittelgliedern gerade auf diesen oder jenen Punkt im Hirne und in den Bewegungsnerven wirkt. Die Annahme „vieler Bewußtseyne“ und „vieler Willen“ in einem Individuum kann die Thatsache der Einwirkung des Willens auf bestimmte Körpertheile nicht erklären. Die Bewegung setzt „die unbewußte Vorstellung der zugehörigen centralen Nervenendigungen und den unbewußten Willen der Erregung derselben“ voraus. So giebt es „geistige Vorgänge, die, wenn sie im Gehirn nicht zum Bewußtseyn kommen, für die andern Nervencentra noch viel weniger bewußt werden können.“ Ohne ein Minimum von Selbstbewußtseyn werden wir jedoch keiner Sache bewußt und es ist undenkbar, wie in einem bestimmten Nervencentrum eines mit Gehirn versehenen Individuums das Bewußtseyn vorhanden seyn kann, während es im Gehirne nicht vorhanden seyn soll, da doch eben der Vorgang des Selbstbewußtseyns im Hirne stattfindet; auch ist es, da das Unbewußte ein negativer Begriff ist, unvorstellbar, wie in dieser Aufhebung des Bewußten ein Gradunterschied stattfinden soll; denn das Unbewußte ist und bleibt eben so lange unbewußt, bis es zum Bewußtseyn gelangt, und ist es auch nur zu einem schwachen Bewußtseyn gekommen, so ist es eben nicht mehr unbewußt.

Einen besondern Nachdruck legt der Herr Verf. in seiner

Lehre vom Unbewußten auf den Instinct, welchen er als „das bewußtlose Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewollten Zwecke" definirt (S. 62). Es ist dabei kein „bewußter Verstand" thätig und keine „bewußte Ueberlegung", und dennoch stimmt die Thätigkeit des Instincts mit der Thätigkeit eines überlegenden Verstandes überein. Daß die bewußte Ueberlegung dem Instincte fehlt, beweist die so häufig beobachtete Thatsache, daß der Instinct erst später in unmöglich dem Bewußtseyn zugänglichen Vorgängen neue Zustände und Verhältnisse bezweckt. Auf das Resultat des Instincts kann aber nur eine „Vorstellung" Einfluß haben. Man hat einen solchen Einfluß anerkannt, aber ihn nicht als Vorstellung, sondern als „Vorgefühl oder Ahnung" bezeichnet. „Es ist leicht zu sehen, meint der Herr Verf. (S. 66), daß das Gefühl für das Resultat gar keinen Einfluß haben kann, sondern nur eine Vorstellung, weil diese „allein Erkenntniß enthält." Die „dunkle Mitleidenschaft des Bewußtseyns ist ganz ungenügend, um der bewußten Ueberlegung Stützpuncte zu bieten." Eine „unbewußte Erkenntniß" ist nöthig, der „betreffende Denkproceß" muß sich „unbewußt" vollziehen. Auch sprechen die Sicherheit und Selbstgewißheit der Instincthandlungen dafür. — Das Gefühl ist aber eine eigenthümliche, durch die Beschaffenheit der Organe bedingte Lebensstimmung, und eine solche hat auch ganz gewiß Einfluß auf die Instincthandlung; denn außerhalb des Kreises derselben nehmen wir das verständig scheinende Handeln der Thiere nicht wahr. Allerdings sind die Handlungen des Instincts zweckmäßig und ein zweckmäßiges Handeln scheint uns zum Schlusse auf ein Erkennen des Zweckes zu berechtigen. Die Erfahrung zeigt aber, wie der Herr Verf. selbst gewisse auf die Zukunft des Thieres gehende Instincthandlungen als Beispiele anführt, daß die bewußte Erkenntniß des Zweckes nicht im Thiere liegt. Wir können aber daraus gewiß nicht ableiten, daß eine unbewußte Erkenntniß des Zweckes im Thiere ist. Denn zum Wesen aller Erkenntniß gehört nothwendig ein Fürwahrhalten und dieses ist ohne Bewußtseyn nicht möglich. Was wir erkennen, wis-

sen wir, und was wir wissen, haben wir im Bewußtseyn, weil es unser Bewußtseyn ist, welches weiß. Hätten wir eine unbewußte Erkenntniß, so würden wir etwas wissen, was wir nicht wissen. Dieses aber ist nach dem Princip des Widerspruchs unmöglich. Entweder legen wir den Zweck als bloßen Trieb in die Instincthandlung des Thieres, oder die Ursache der zweckmäßigen, vernünftig scheinenden Thierhandlungen ist eine höhere die Zwecke der Natur nach ihrer Erkenntniß verwirklichende Intelligenz, niemals aber eine im Thiere liegende unbewußte Erkenntniß, weil diese eben keine Erkenntniß, sondern Mangel an Erkenntniß ist. Setzt das vernünftige Handeln des Instincts eine Einsicht voraus, so liegt diese Einsicht nicht im Unbewußten, sondern in der die ganze Natur durchdringenden, Zwecke setzenden und nach Zwecken thätigen höchsten Intelligenz. Wir stimmen dem Herrn Verf. vollkommen bei, wenn er S. 79 sagt: „Der Instinct ist nicht Resultat bewußter Ueberlegung, nicht bloße Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines in der Organisation des Gehirns gelegenen Mechanismus, sondern selbsteigene Leistung des Individuums, aus seinem innersten Wesen und Charakter entspringend." Daraus folgt aber nicht, daß eine Erkenntniß des Zwecks in dem Instincte äußernden Thiere liegt, weil eine unbewußte Erkenntniß eben keine Erkenntniß ist, oder, daß die unbewußte Vorstellung das Thier bei seiner Handlung leitet. Wohl kann dieses beim Triebe oder Wollen stattfinden; aber eine Vorstellung muß, um auf den Trieb zu wirken, zum Bewußtseyn kommen. Da nun dieses nicht der Fall ist, da im Gegentheile durch Thatsachen bewiesen ist, daß es nicht der Fall seyn kann, so kann aus dem sich auf den Instinct beziehenden Sätzen des Herrn Verf.s immer noch nicht das gefolgert werden, was er daraus ableiten will, daß der Zweck der Instincthandlung „nicht von einem außerhalb des Individuums stehenden Geiste, etwa einer Vorsehung" gesetzt sey. Es wäre dieses dem Individuum nicht „als etwas ihm Fremdes äußerlich aufgepfropft", sondern mit der ursprünglichen, von der höchsten Intelligenz ausgehenden Einrichtung des Indi-

viduums gegeben. Es ist jedenfalls ein größeres Wunder, eine größere Unbegreiflichkeit, wenn „in jedem einzelnen Falle" der Zweck „vom Individuum unbewußt vorgestellt und unbewußt gewollt wird," wenn „unbewußt" ohne jeden andern Grund als nach der von unbewußter Vorstellung und unbewußtem Willen geleiteten Handlung „die für jeden besondern Fall geeignete Wahl der Mittel getroffen wird". Denn immer bleibt die Frage offen: Woher die unbewußte Vorstellung, das unbewußte Wollen, das ohne alles Bewußtseyn zu den vernünftigen Zwecken der Natur führt? Der Herr Verf. ist ein Gegner des Materialismus und hat viele schlagende Gründe gegen ihn angeführt. Wenn die Zweckmäßigkeit nicht im Stoffe, nicht in der Organisation liegt, ist es nicht geeigneter, von einer bewußten, als von einer unbewußten Intelligenz ein zweckmäßiges, also vernünftiges Handeln abzuleiten? Der Herr Verf. behauptet, daß „der Wille als solcher überhaupt dem Bewußtseyn nicht zugänglich sey", daß er es erst durch die „Vermählung mit der Vorstellung" wird. Deshalb soll die „Vorstellung unbewußt" seyn, wenn der Wille nicht zum Bewußtseyn kommt. Die Frage entsteht aber erst, ob es solche „unbewußte Vorstellungen" als „unbewußte Erkenntnisse" giebt, und ob man durch diese „sicher" und „unbeirrt" allein einen vernünftigen Zweck erreichen kann.

Die Reflexbewegungen z. B. bei Sinneswahrnehmungen sind nach dem Herrn Verf. (S. 102) die „Instincthandlungen der untergeordneten Nervencentren". Als solche werden sie als „absolut unbewußte Vorstellungen" bezeichnet, „welche die Entstehung des für das betreffende Centrum bewußten, für das Gehirn aber unbewußten Willens der Reflexwirkung aus der in demselben Sinne bewußten Perception des Reizes vermitteln." Diese Ansicht soll in der von dem Unterzeichneten bereits beleuchteten Annahme mehrerer „Bewußtseyne" und „mehrerer Willen" nach der Mehrheit der Nervencentra in den Nerven der Sinnesorgane, dem Rückenmark und den übrigen Ganglien ihre Begründung finden. Es kann aber der Wille nicht in einem Organe eines Individuums bewußt seyn, während er

im Organe des Selbstbewußtseyns, dem Gehirne nicht zum Bewußtseyn gelangt. Auch in der Naturheilkraft wird ein Unbewußtes als Agens angenommen. Weil sich bei gewisser Richtung der Zerschneidung gewisse Thiere so spalten, daß aus einem Individuum mehrere Individuen werden und jedes den typischen Charakter seiner Gattung trägt, wird geschlossen, daß „die typische Idee des Thieres in jedem Stücke vorhanden seyn muß." Dieß ist zwar ganz richtig. Nun aber heißt es S. 105 weiter: „Eine Idee kann aber nur vorhanden seyn, entweder realiter in ihrer äußern Darstellung als verwirklichte Idee, oder idealiter, insofern sie vorgestellt wird und in und durch den Vorstellungsact, es muß also jedes Bruchstück des Thieres die unbewußte Vorstellung vom Gattungstypus haben, nach welchem er die Regeneration gewinnt." Eine in einem Thiere verwirklichte Idee ist aber keine Vorstellung, welche das Thier hat, ebenso wenig kann ich, wenn ich eine Vorstellung vom Gattungstypus eines Thieres habe, welcher sich in einem abgeschnittenen Thierstück darstellt, diese Vorstellung als eine solche betrachten, welche bewußt oder unbewußt vom Thiere selbst vorgestellt wird. Denn eine unbewußte Vorstellung soll doch etwas seyn, was vom Thiere unbewußt vorgestellt wird. Die Regenerationen sind „zweckmäßige Ausgleichungen", Ausgleichungen „zum Zwecke der Heilung." Man kann sich „dabei der Idee einer individuellen Vorsehung unmöglich entziehen". Worin soll nun diese individuelle Vorsehung bestehen? „Nur das Individuum selbst kann es seyn, welches die Zwecke vorstellt, nach denen es handelt" (S. 124). Man kann aber doch nicht sagen, daß das Individuum den Zweck vorstellt, nach dem es handelt, wenn es diese Vorstellung nicht als Vorstellung hat, nach welcher es handelt. Die Vorsehung kann von keiner unbewußten Vorstellung und von keinem unbewußten Willen ausgehen. Die im Thiere verwirklichte Idee der Gattung stellt sich der Mensch vor; aber die Vorstellung des Gattungstypus kann weder in dem ganzen Thiere, noch in dem abgeschnittenen Theile

desselben liegen. Mit der Theilung des Thiers würde die Vorstellung mit getheilt.

In dem organischen Bilden zeigt sich nicht minder eine unverkennbare Zweckmäßigkeit. Der Bildungstrieb wirkt wie der Instinct. Er ist thätig für Zustände der Zukunft, wie in den im Fötusleben zum spätern Gebrauche gebildeten Organen. „Das Kind hat Lungen ehe es athmet, Augen ehe es sieht und kann doch auf keine Weise anders als durch Hellsehen von den zukünftigen Zuständen Kenntniß haben, während es die Organe bildet" (S. 144). Der Herr Verf. nennt diese Kenntniß „Hellsehen des Unbewußten". Man kann aber doch keine Kenntniß von einem Zustande haben, in welchem man noch gar nicht ist. Man kann doch etwas, wovon man nichts weiß — denn eine unbewußte Vorstellung ist etwas, wovon man nichts weiß — gewiß nicht „Hellsehen" nennen. Sieht man etwas helle, wenn man nichts sieht? So wird die unbewußte Vorstellung auch durch dieses sogenannte Hellsehen, welches von den Zeiten des thierischen Magnetismus her kein großes Vertrauen verdient, gewiß nicht begründet. Kein Thier kann bewußt oder unbewußt eine Vorstellung von dem haben, was es nicht ist noch in seinen Gesichtskreis fällt. Man kann doch in dem Fötus keine Vorstellung des Sehens oder gar des spätern Zeugens bei der Bildung der Geschlechtstheile verlangen, da er weder sieht noch zeugt. Wir legen die Vorstellung und den Zweck hinein, weil wir dabei an die spätern Functionen der Fötusorgane denken.

Im zweiten Abschnitte behandelt der Herr Verf. das „Unbewußte im menschlichen Geiste". Instinct, geschlechtliche Liebe, Gefühl, Charakter oder Sittlichkeit, Kunst, Sprache, Denken, Wahrnehmen, mystische Gefühle und Handlungen, Geschichte und Leben sollen das „Unbewußte" zum Princip haben und zwar in der Weise, daß es in jedem Individuum das individuelle Princip ist. Unrichtig wird die locale und qualitative Verschiedenheit des Schmerzes und der Lust bekämpft. Bei der localen Lust und Unlust hängt die Empfindung von der Beschaffenheit der Organe ab und ist nach Maßgabe derselben mehr oder

weniger intensiv. Überhaupt ist jede Empfindung subjectiv und kann nicht als objectiv, für Jeden gleich, hingestellt werden. Der Herr Verf. nimmt nur einen quantitativen Unterschied von Lust und Unlust an und spricht von „gradueller" Verschiedenheit; aber eine solche nach Graden stärkere oder schwächere Empfindung ist eben schon die mit der Quantität verbundene, von der Quantität abhängige Qualität. Der Einfluß auf das Ethische wird S. 207 also angedeutet: „Das ethische Moment des Menschen, d. h. dasjenige, was den Charakter der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewußten; das Bewußtseyn kann wohl die Handlungen beeinflussen, indem es mit Nachdruck diejenigen Motive vorhält, welche geeignet sind, auf das unbewußte Ethische zu reagiren, aber ob und wie diese Reaction erfolgt, das muß das Bewußtseyn ruhig abwarten, und erfährt erst an dem zur That schreitenden Willen, ob derselbe mit den Begriffen übereinstimmt, die es von sittlich und unsittlich hat." Der „Entstehungsproceß" dessen, dem „wir die Prädicate sittlich und unsittlich beilegen", liegt im „Unbewußten". Diese Prädicate „inhäriren ihrem Subjecte nicht an für sich." Sie drücken nur Beziehungen des Subjects „zu einem ganz bestimmten Standpunkte des höheren Bewußtseyns" aus. Sie sind „Schöpfungen des Bewußtseyns" und kommen dem Unbewußten an sich niemals zu. Es ist falsch, von „einem moralischen Instinct" zu sprechen. „Unbewußte Productionen" haben nichts mit „den Begriffen sittlich und unsittlich" zu thun. Sittlich oder unsittlich sind „nicht Eigenschaften der Wesen oder ihrer Handlungen an sich". Sie sind „Urtheile" über die Handlungen oder Wesen von „einem erst durch das Bewußtseyn geschaffenen Standpunkte". Die „unbewußte" Natur „kennt den Unterschied von sittlich und unsittlich nicht." Erst durch diesen Standpunkt des höheren Bewußtseyns entstehen die Sittlichkeitsbegriffe. — Der Herr Verf. verwirft den Glauben an einen persönlichen Gott und läßt darum auch die Anwendung der Verbindung mit ihm, des Zusammenhanges mit ihm als eines Maaßstabes bei der Beurtheilung des Guten und Schlechten

nicht zu (S. 209). Wenn aber Alles dem Keime nach in dem Individuum liegt, warum nicht auch das Ethische? Sagt doch der Herr Verf. selbst, daß das ethische Moment im Unbewußten liegt, also in dem, was er als den ersten Keim betrachtet. Nach verschiedenen Bildungsstufen des Menschen ist allerdings die Anschauung von Gut oder Böse mehr oder weniger treffend; dieses sind aber nicht die einseitigen Bildungsstufen der bloßen Erkenntniß, sondern vorzugsweise des das Handeln setzenden Willens. Das Gewissen ist nicht etwas Angelerntes, sondern etwas Ursprüngliches in der Menschennatur. Der Glaube an Gott stört den Begriff des Sittlichen nicht; denn er ist ja das Ideal des Wahren, Guten und Schönen selbst. Auch wird Gott nicht so vor oder außer die Natur gestellt, daß er nicht in der Natur selbst wäre. Die Persönlichkeit und Transscendenz deutet nur auf die Nichtidentität, auf den Unterschied Gottes und der Welt, nicht aber auf eine völlige Trennung. Zum philosophischen Gottesbegriffe gehört auch wesentlich die Immanenz des Seyns und Wirkens Gottes in und mit der Natur als seiner ewigen Erscheinung oder Offenbarung. Da der Hr. Verf. den Unterschied des Guten und Bösen von einem höhern Grade des Bewußtseyns ableitet und ohne diesen jener nicht existiren kann, so ist wohl hier nicht, wie anderwärts in seinen Ansichten das Unbewußte, sondern vielmehr das Bewußte das Primäre.

Das „Schönfinden" und „Schönschaffen" des Menschen werden aus „unbewußten Prämissen" abgeleitet (S. 226). Die Resultate derselben sind die „Empfindung" und die „Erfindung" (Conception) des Schönen. Sie sind die „Ausgangspunkte der bewußten Arbeit" in der Kunst; diese aber bedarf „in jedem Augenblicke mehr oder weniger der Unterstützung des Unbewußten." Der Herr Verf. gesteht zu, daß der dem Bewußtseyn der schönen Empfindung und Erfindung „zu Grunde liegende unbewußte Proceß" sich der „Selbstbeobachtung entzieht;" doch will er „alle Glieder" in demselben in jedem einzelnen Fall finden", welche „eine absolut richtige Aesthetik in discursiver Reihenfolge als Begründung der Schönheit geben

würde." Damit soll bewiesen werden, daß wir es „in dem unbewußten Processe nicht mit etwas wesentlich Fremdem zu thun haben, sondern daß nur die Form in diesem und in dem ästhetisch wissenschaftlichen Auflösungsprocesse sich unterscheiden, wie intuitives und discursives Denken überhaupt, daß aber in beiden das Denken an sich, oder das Logische und die Momente, aus deren logischer Verknüpfung die Schönheit resultirt, gemeinsam und gleich sind." So ist das Schöne eine „besondere Erscheinungsform des Logischen." Wäre dieses nicht der Fall, so „müßten wir allerdings in dem schöpferischen Unbewußten noch etwas Anderes, Heterogenes, was jeder Vermittlung mit diesem entbehrt, anerkennen". Der Herr Verf. beruft sich aber dem entgegen auf das Ziel der Aesthetik, welches er aus ihrer Geschichte erkennen will und allein in der „Herleitung aller und jeder Schönheit aus logischen Momenten" findet, wobei er anfügt, daß sich diese logischen Moment „allerdings in Anwendung auf reale Data darstellen," von der „gegenwärtigen Unvollkommenheit" dieser Herleitungsversuche spricht und sich dadurch „von dem Glauben an dieses Endziel" nicht abwendig machen lassen will. Allein von den unbewußten Processen wissen wir nichts und können darum auch nichts von ihnen behaupten. Wir kommen mit diesem Verlegen in's Unbewußte so gut in den Dogmatismus zurück, als mit der Annahme irgend einer andern unerwiesenen Voraussetzung. Das Schöne soll nur eine Erscheinungsform des Logischen seyn und das logische Moment eben so im Unbewußten als im Bewußten liegen. Wie kann man aber die auf die „Empfindung" gegründete Schönheit auf einen bloßen Denkproceß zurückführen? Zum Schönen gehört Gefühl, und das ist mehr als ein unbewußter Denkproceß, auch etwas Andres als der bewußte Entwicklungsgang der Gedanken. Wie können wir die Momente des Schönen im Unbewußten und Bewußten zugleich finden? Freilich, wenn wir das, was wir in unserm Bewußtseyn antreffen, in's Unbewußte verlegen, da werden wir dann im Unbewußten das auffinden und aus ihm herausnehmen, was in unserem Bewußtseyn liegt und was

wir vorher aus diesem in jenes hineingelegt haben. Man wird sich nicht wundern dürfen, dasjenige im Unbewußten zu finden, was man selbst aus dem Bewußten hineingebracht hat. Wenn sich der unbewußte Proceß aller Selbstbeobachtung entzieht, wie können wir dann etwas in ihm finden oder in ihn zurückverlegen? Das Unbewußte können wir nicht intuitiv nennen im Gegensatze zum Discursiven; denn die Negation des Bewußtseyns kann man weder intuitiv durch innere Anschauung noch discursiv in der zeitlichen Aufeinanderfolge denken. Daß außer dem logischen Elemente noch ein anderes im Schönen liegt, ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, welche schon in dem wesentlichen Unterschiede der Wissenschaft und Kunst begründet ist und für den Gelehrten und Künstler andere Anlagen des Geistes und andere Ziele als nothwendig feststellt. Die Anwendung auf reale Data zeigt schon, daß man hier aus dem Logischen allein das Schöne nicht ableiten kann, und der bloße Glaube „an das Endziel der Herleitung des Schönen aus rein* logischen Momenten" begründet diese Deduction noch nicht.

In der Untersuchung über die Wahrnehmung giebt der Herr Verf. dem „gemeinen Menschenverstande" Recht, wenn dieser Raum und Zeit „ebenso wohl als objective Formen des Seyns", wie als „subjective Formen des Denkens" anerkennt. „Die Zeit wird aus dem Seyn, aus den Hirnschwingungen unmittelbar in die Empfindungen übertragen, weil sie in der Form der einzelnen Hirnmolecularschwingungen auf dieselbe Weise, wie im äußeren Reize enthalten ist; der Raum muß als Form der Wahrnehmung erst durch einen Act des Unbewußten geschaffen werden, weil die in der einzelnen Hirnmolecularschwingung enthaltene räumliche Gestalt zu der räumlichen Gestalt der Objecte gar keine Beziehung hat; die räumlichen Bestimmungen der Wahrnehmungen aber sind durch das System der Localzeichen im Gesichts- und Tastsinn gegeben. Sowohl räumliche als zeitliche Bestimmungen treten mithin dem Bewußtseyn als etwas Fertiges, Gegebenes entgegen, werden also auch, da das Bewußtseyn von den erzeugenden Processen derselben keine Ahnung

hat, mit Recht als empirische Facta aufgenommen. Aus diesen concreten Raum- und Zeitbestimmungen werden später allgemeinere abstrahirt, und als letzte Abstraction die Begriffe Raum und Zeit gewonnen, welchen als subjectiven Vorstellungen mit Recht die Unendlichkeit als negatives Prädicat zugesprochen wird, weil im Subjecte keine Bedingungen liegen, welche der beliebigen Ausdehnung dieser Vorstellungen eine Grenze setzten" (S. 268 und 269). Damit soll zu einer „Verständigung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft" beigetragen werden, zwischen welchen „sich seit Kant eine weite Kluft aufgethan hat". Kant hat die subjective Auffassung des Raumes und der Zeit mit seinen bekannten scharfsinnigen Gründen unterstützt, und die neuere Physiologie, wie dieses die Forschungen von Helmholtz zeigen, hat sich vielfach mit dem Kant'schen Standpunkte befreundet. Durch die Ableitung aus dem Unbewußten wird diese sogenannte Kluft schwerlich ausgefüllt. Nicht aus dem Seyn, sondern aus dem Werden wird die Zeit übertragen, und unsere eigenen Empfindungen, Gedanken und Triebe, führen uns zunächst auf die Zeit, da in ihnen die Aufeinanderfolge stattfindet. So konnte wohl Kant die Zeit die Form des innern Sinnes, der Wahrnehmung innerer Zustände nennen. Gerade, daß die räumliche Anschauung mit dem Gesichts- und Tastsinn verknüpft ist, zeigt, daß der Raum vorzugsweise die Form des äußern Sinnes ist. Mit unsern Anschauungen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit als allgemein gültige und nothwendige Anschauungen gegeben, welche allerdings nicht nur, wie bei Kant, eine subjective, sondern auch eine objective Bedeutung für die Existenz und das Werden der Dinge haben. Sie stellen sich uns als etwas Fertiges, Gegebenes dar für das Bewußtseyn. In ihren unbewußten Entstehungsproceß können wir aber nicht dringen, weil wir nur das untersuchen können, was wir wissen, nicht aber das, was wir nicht wissen und in dessen Vorstellung schon das Nichtwissenkönnen liegt. Wir können Form und Zeit nicht anders erfassen, als sie in uns als innere Anschauungen liegen.

Wir können ihnen daher auch eben so wenig außer uns, als in uns eine Grenze setzen.

In dem „Unbewußten der Mystik" bezeichnet der Hr. Verf. das Wesen des Mystischen S. 281 als „Erfüllung des Bewußtseyns mit einem Inhalte (Gefühl, Gedanke, Begehrung) durch unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewußten". Hierher rechnet er das Hellsehen und Ahnen, dahin zählt er auch in einem höheren Sinne „alle eminenten Genies der Kunst, welche ihre Leistungen überwiegend den Eingebungen ihres Genius und nicht der Arbeit ihres Bewußtseyns verdanken, z. B. Phidias, Aeschylos, Raphael, Beethoven". Ja, der Hr. Verf. geht soweit, in der Philosophie „jeden originellen Philosophen" als „Mystiker" zu bezeichnen. Die Philosophie hat zudem einen Gegenstand zu behandeln, welcher mit dem „Einen nur mystisch zu erfassenden Gefühle auf's Engste zusammenhängt", nämlich „das Verhältniß des Individuums zum Absoluten". Vorzugsweise aber bezieht sich das Mystische auf das religiöse Element. Das religiöse Gefühl muß aus dem eigenen Geiste „herausgeboren werden". Das Gefühl der „Einheit mit dem Absoluten" und der „in demselben liegende Genuß" werden als das „einzige innere Ziel aller Religion" bezeichnet. — Daß „das unwillkürliche Auftauchen aus dem Unbewußten" das Wesen des Mystischen nicht ausmachen kann, bezeugen die plötzlichen genialen Einfälle des Witzes, des Humors, der Satyre, welche geradezu das Mystische verneinen. Auch der Gedanke kann in seinem Auftauchen nicht das Mystische seyn; denn das Mystische ist ein Feind des hellen Begriffs, des reinen Denkens. Man wird daher weder Kunstgenies noch originelle Philosophen Mystiker nennen können; denn das bloße Angeborenseyn des ursprünglichen Genies macht das Mystische nicht aus. Es kann wohl mystische Genies geben, wie Böhme, aber nicht alle Genies und gerade die wenigsten sind Mystiker. In der Mystik herrscht die Phantasie über die Vernunft, das Bild über den abstracten Gedanken, das Gefühl über den Verstand. Man wird daher weder einen Aeschylos, noch einen

Phidias, noch einen Raphael oder Beethoven Mystiker nennen können. Der Einfall heißt Einfall, weil er urplötzlich und ohne Vorbereitung und Anstrengung kommt. Deshalb sind wir nicht berechtigt, ihn aus dem Unbewußten abzuleiten. Er ist erst Einfall, wenn er bewußt ist, und die vorausgehenden Anregungen lassen sich, da nichts vom Himmel fällt, immer in einer Art von mehr oder minder klarem Bewußtseyn nachweisen. Die angeborne Anlage des Verstandes nach Scharf- und Tiefsinn, der Vernunft nach Ideenreichthum und Ausbildung, des Feuers und Reichthums der Einbildungskraft, der Fülle der Empfindungen, äußere auf den Geist durch den Leib einwirkende Momente, entscheiden über das Entstehen des Neues schaffenden Gedankens Von ihnen kommt, durch sie wird er bedingt, nicht durch das nicht vorstellbare, rein nur negativ gehaltene Unbewußte. Wenn es nicht die angeborene sichere Kraft des Genius ist, welche entscheidet, dann läßt sich das Auftauchen aus dem Unbewußten von dem in der Seele des Denkers Vorhandenen nur nach dem Erfolge unterscheiden, und immer bleibt es unerklärbar, wie aus dem absolut Unbewußten ein Bewußtes hervorgehen soll. Die Einheit des Individuums mit dem Absoluten soll das Ziel der Mystik im engern oder eigentlichen Sinne und der Religionen seyn. Aber diese Einheit ist eine reine Unmöglichkeit, weil das menschliche Daseyn das Gegentheil des Absoluten ist, und ein nie zu erreichendes Ziel kann nicht das Ziel aller Religionen seyn. — Was das Unbewußte in der Geschichte betrifft, so erblickt der Herr Verf. in der politischen und socialen, wie in der intellectuellen Entwicklung der Menschheit, in Kunst, Religion und Wissenschaft, wenn man das Ganze zusammenfaßt, „einen Plan, ein klar vorgeschriebenes Ziel, welchem alle Entwicklungsstufen zustreben", wenn auch „einzelne Handlungen, welche diese Stufen vorbereiteten oder herbeiführten, keineswegs dieses Ziel im Bewußtseyn hatten" (S. 297). Es ist ein historischer Instinct, der den Menschen bestimmt, das zu ergreifen, was das Bedürfniß erheischt, auch wenn er sich dieses Bedürfnisses nicht be-

wußt ist. In „allen Zweigen der geschichtlichen Entwicklung wird zur rechten Zeit" „stets der rechte Mann geboren, dessen inspirirter Genius die unbewußten Bedürfnisse seiner Zeit erkennt und befriedigt." Der Herr Verf. ist ferne davon hierin eine höhere, von einer göttlichen Intelligenz ausgehende Entwicklung zu erkennen. „Warum, heißt es S. 299, sollen wir beim historischen Instinct des Menschen einen Gott bemühen, wenn wir ihn bei den anderen Instincten allen nicht für nöthig befunden haben?" Die Griechen, Römer und Muhamedaner haben mit „der Vorstellung des Fatums ganz Recht". Das Christenthum hat mit „der Vorstellung der Vorsehung Recht;" denn „Alles, was geschieht, geschieht mit absoluter Weisheit absolut zweckmäßig, als Mittel zu dem vorgesehenen Zweck von dem nie irrenden Unbewußten, welches das absolut Logische selbst ist". Auch die rationalistisch-empirische Auffassung hat Recht, wenn sie die Geschichte als das „ausschließliche Resultat der Selbstthätigkeit" betrachtet. Der Hr. Verf. will alle drei Standpunkte vereinigen, indem er Fatum und Vorsehung als den Einfluß des Unbewußten und die Selbstthätigkeit als die Thätigkeit des Individuums zum Ziele des Unbewußten faßt. Daß sich in der geschichtlichen Entwicklung ein Plan zeigt, wie in der Natur eine gewisse Zweckmäßigkeit herrscht, wird von dem aufmerksamen Beobachter nicht bestritten werden können. Gerade aber, daß bei einzelnen Handlungen und Personen ein Widerstreben gegen das von der Masse erstrebte Ziel vorkommt, beweist, daß es sich mit der Geschichte anders, als mit der Natur verhält, wenn auch beide nur verschiedene Seiten des Alls sind. In der Geschichte wirkt die Freiheit des Individuums, das selbsteigene Bewußtseyn und die von ihm gesetzte That. Wir möchten es stark bezweifeln, daß derjenige gerade das Rechte in der Zeit ergreift, der sich ihres Bedürfnisses nicht bewußt ist. Das Unbewußte kann nicht die Veranlassung seyn dazu, daß der rechte Mann zur rechten Zeit geboren wird. Das Unbewußte, das nichts weiß, das gänzlicher Mangel des Bewußtseyns ist, kann keinen Plan machen und weder die Stelle der Vorsehung,

noch des Schicksals, noch der selbsteigenen, also nothwendig bewußten Thätigkeit vertreten. Ein Plan läßt sich in der geschichtlichen Entwickelung eher durch die Vorsehung oder das Schicksal oder die aus gemeinsamer Anschauung hervorgegangene Wirksamkeit des Ganzen, als mit dem Unbewußten, d. h. aus dem Nichtbewußten erklären. Wo nichts vorgestellt wird mit Bewußtseyn, wird auch nichts erkannt, und wo nichts erkannt wird, kann auch kein Plan die Individuen leiten. Wenn das Unbewußte „mit absoluter Weisheit" handeln und „nicht irren" soll, so wird es zu einer unbegreiflichen Art von Gott gemacht, und da ist es doch weit vernünftiger, wenn der Plan von einer selbstbewußten, weisen, nicht irrenden Intelligenz ausgeht, als von einem Unbewußten, das weder die Prädicate der Weisheit noch der Unfehlbarkeit haben kann.

Wie hoch der Hr. Verf. das **Unbewußte** in seinem Werthe für den Menschen stellt, geht aus folgender Aeußerung S. 314 hervor: „Die bewußte Vernunft ist nur negirend, kritisirend, controlirend, corrigirend, messend, vergleichend, combinirend, ein- und unterordnend, Allgemeines aus Besonderem inducirend, den besondern Fall nach der allgemeinen Regel einrichtend, aber niemals ist sie schöpferisch, productiv, niemals erfinderisch; hierin hängt der Mensch ganz vom Unbewußten ab, und wenn er das Unbewußte verliert, verliert er den Quell seines Lebens, ohne den er im trockenen Schematismus des Allgemeinen und Besonderen sein Daseyn einförmig weiter schleppen würde. Darum ist ihm das Unbewußte **unentbehrlich**, und wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt, weil es in einseitiger Ueberschätzung des Bewußt-Vernünftigen ausschließlich dieses gelten lassen will; dann fällt es unrettbar in einen wässerigen, seichten Rationalismus, der sich in kindisch greisenhafter Altklugheit überhebt, ohne für seine Kinder irgend etwas Positives thun zu können, wie die jetzt von uns belächelte Zeit der Wolff-Mendelssohn-Nicolai'schen Aufklärerei. Nicht mit roher Faust zerdrücken darf man die zarten Keime der unbewußten Eingebungen, wenn sie wieder

kommen sollen, sondern kindlich andächtig ihnen lauschen und mit liebevoller Phantasie sie erfassen und groß nähren." Kann das Unbewußte etwas schaffen, produciren, erfinden? Wie können wir etwas schaffen, wenn wir nicht einen schaffenden, producirenden, erfinderischen Gedanken haben? Dieser Gedanke darf aber nicht unbewußt seyn; denn, so lange er unbewußt ist, wissen wir nichts von ihm und erst, wenn wir etwas von ihm wissen, können wir nach ihm handeln, produciren, erfinden. So ist es ja gerade die bewußte Vernunft, welche schaffend, producirend, erfinderisch ist. Selbst wenn auch anfangs der Gedanke nicht bewußt ist, so hat er so lange keine producirende Kraft, bis unsere Vernunft seiner bewußt wird. Es hängt also das Erfinden von der Art und Weise ab, wie die Vernunft das noch nicht Bewußte zum Bewußtseyn bringt. So lange der Gedanke unbewußt ist, ist er noch nicht in unserm Bewußtseyn. Etwas, das noch nicht in uns ist, kann weder zeugen noch schaffen. Erst das Bewußte zeugt, producirt und schafft. Unsere bewußte Vernunft spielt beim Produciren keine müßige Rolle, etwa die des Zuschauers, während das Unbewußte wirkt. Sie lauscht nicht „kindlich andächtig" auf die Eingebungen, sondern sie ergreift sie, und Eingebungen sind sie erst, wenn sie dieselben mit Bewußtseyn ergreift. Die Gedanken fallen der Vernunft nicht vom Himmel herunter; sie holt sie sich selbst und aus sich selbst. Der Rationalismus ist nicht an sich verwerflich; denn die rationelle Auffassung aller Dinge ist der Lebensathem der Philosophie. Es kommt nur darauf an, was man aus ihm macht. Was sollte dabei herauskommen, wenn Jeder andächtig-kindlich, anstatt seine Vernunft anzustrengen, auf das Unbewußte „lauschte"? Thoren haben ihre Eingebungen wie Weise, Wahnsinnige wie nüchterne Denker. Da hängen wir immer wieder nicht vom Unbewußten, sondern von der Beschaffenheit unserer Vernunft ab. Wie kann man kindlich-a n d ä c h t i g lauschen, wenn man mit dem Herrn Verf. den Glauben an Gott und an die Vorsehung verwirft?

Während in den beiden ersten Abschnitten über das Unbewußte im Leiblichen und Geistigen auf der Grundlage von Beobachtungen inductiv zu Werke gegangen wird, wird das Unbewußte im dritten Abschnitte: Metaphysik des Schönen, speculativ behandelt; denn der Herr Verf. will ja auf inductiver Grundlage speculative Resultate gewinnen.

Daß das Unbewußte „nicht erkrankt" und „nicht ermüdet", ist natürlich, weil es noch nicht da ist; denn nur das Vorhandene kann erkranken und ermüden. Anders aber verhält es sich, wenn behauptet wird, daß „das unbewußte Denken von unsinnlicher Art ist", während die „bewußte Vorstellung die Form der Sinnlichkeit hat." Auch die Vorstellung, welche noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist, muß, jenachdem sie dieser oder jener bewußten Vorstellung entspricht, dem Keime nach die Form der Sinnlichkeit und zwar irgend eines bestimmten Sinnesorgans haben; denn wie sollte sich eine Vorstellung von sinnlicher Form aus einer Vorstellung von unsinnlicher Form entwickeln können? Der Herr Verf. gesteht selbst zu, „daß das Bewußtseyn nun und nimmermehr sich eine directe Vorstellung machen kann von der Art und Weise, wie die unbewußte Vorstellung vorgestellt wird" (S. 321). Was sollen wir aber mit etwas machen, von dem wir uns nun und nimmermehr eine Vorstellung machen können, wie es vorgestellt wird? Natürlich können wir das nicht, weil wir das Unbewußte nicht vorstellen, weil wir nur das vorstellen können, dessen wir in irgend einer Weise bewußt sind. Das Bewußtseyn kann vom Unbewußten nur negativ wissen. Was ist aber das für ein Wissen? Das Bewußtseyn kann nur wissen, daß „die unbewußte Vorstellung" „auf keine Weise von ihm vorgestellt wird, von der es sich eine Vorstellung machen kann." Wie kann man sich aber etwas vorstellen, von dem man sich auf keine Weise vorstellen kann, wie man es vorstellt? Der Herr Verf. meint als „wahrscheinliche Vermuthung", in der unbewußten Vorstellung „stelle man sich die Dinge vor wie sie an sich sind." Auf diese Art hätte man das Ding an sich, wenn

man kein Bewußtseyn von ihm hat; während das Ding in der Erscheinung das bewußte Ding wäre. Giebt es aber für das Bewußtseyn andere Dinge, als bewußte? Das Unbewußte soll „nicht schwanken und nicht zweifeln"; es „braucht keine Zeit zur Ueberlegung", sondern „erfaßt momentan". Natürlich kann auch das unbewußte Denken weder zweifeln noch schwanken, weil es ein Denken seyn soll und doch nicht weiß, daß es denkt. Wo man nicht mehr weiß, daß man denkt, hört das Schwanken und Zweifeln von selbst auf. Etwas anderes aber ist das „momentane Erfassen". Denn, wenn man auch das Unbewußte annimmt als das, woraus erfaßt wird, so erfaßt es doch nicht selbst weder momentan, noch nach und nach; denn nur das wird von uns erfaßt, was zu unserem Bewußtseyn kommt. Das Bewußtseyn ist das Erfassende, nicht das Unbewußte, das hier höchstens als dem Bewußtseyn das Material liefernd gedacht werden kann.

Der Hr. Verf. will die Entstehung des Bewußtseyns aus dem Unbewußten erklären. „Das Wesen des Bewußtseyns ist die Losreißung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und die Opposition des Willens gegen diese Emancipation" (S. 349). Das Bewußtseyn ist ein „Prädicat, welches der Wille der Vorstellung ertheilt." Was ist das für ein Prädicat, welches der Wille der Vorstellung ertheilen muß, damit sie Bewußtseyn werde? „Die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindliche vorhandene Existenz der Vorstellung." Die Vorstellung hat nämlich „kein Interesse an ihrer Existenz", kein „Streben nach dem Seyn". So lange es noch kein Bewußtseyn giebt, wird die „unbewußte Vorstellung" vom „unbewußten Willen" hervorgerufen. Der Geist hat vor der Hand noch keine andern als „die vom Willen erzeugten Vorstellungen." Die „organisirte Materie" „greift in diesen Frieden" ein; sie schafft eine Vorstellung, die „dem erstaunten Geiste wie vom Himmel fällt"; der Geist hat in sich „keinen Willen zu dieser Vorstellung". Zum erstenmale ist dem Geiste

„der Inhalt der Anschauung von Außen gegeben. Die große Revolution ist geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung gethan (sic), die Vorstellung ist von dem Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbstständige Macht gegenüber zu treten, um ihn sich zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher war. Dieses Stutzen des Willens über die Auflehnung gegen seine bisher anerkannte Herrschaft, dieses Aufsehen, das der Eindringling von Vorstellung im Unbewußten macht, dies ist das Bewußtseyn." „Weniger bildlich" soll dieses auch so ausgedrückt werden: „Es entsteht die von Außen imprägnirte Vorstellung. Das Unbewußte stutzt über das Ungewohnte, daß eine Vorstellung existirt, ohne gewollt zu seyn. Dieses Stutzen kann nicht von dem Willen allein ausgehen: denn der Wille ist ja das absolut Dumme (sic), also auch zu dumm zum Wundern und Stutzen; es kann aber auch nicht von der Vorstellung allein ausgehen; denn die von Außen imprägnirte Vorstellung ist wie sie ist, und hat keinen Grund sich über sich selber zu wundern, alles Andere von Vorstellung aber außer dieser Einen ist ja, wie wir wissen, im Unbewußten in unzertrennlicher Einheit mit dem Willen verknüpft. Es kann folglich erstens das Stutzen nur von dem ganzen Unbewußten, Wille und Vorstellung im Verein, vollzogen werden, und kann zweitens das, was an dem Stutzen Vorstellung ist, nur durch einen Willen existiren, dessen Inhalt es bildet." Die von Außen imprägnirte Vorstellung wirkt „als Motiv auf den Willen" und „der Inhalt dieses Willens" ist „sie zu negiren". Nur durch diese Negation entsteht „Opposition" oder „Bewußtseyn". Nur „der mit Vorstellung erfüllte Wille" kann stutzen. Der von Außen imprägnirten Vorstellung gegenüber ist der „opponirende Wille" „zu schwach, um seine negirende Intention durchzusetzen". „Jeder Proceß des Bewußtwerdens ist eo ipso mit einer gewissen Unlust verknüpft, es ist dieß der Aerger des Unbewußten (sic) über den Eindringling von Vorstellung, den es dulden muß und nicht beseitigen kann; es ist dieß „die bittere Arznei (sic), ohne welche es keine Genesung giebt, freilich eine Arzenei, die

jeden Moment in solchen Minimaldosen verschluckt wird, daß ihre Bitterkeit der Selbstwahrnehmung entgeht" (S. 350). — Doch nicht die Vorstellung überhaupt macht das Bewußtseyn aus. Sie hat an sich keine Bedeutung ohne ein Vorstellendes. Wo vorgestellt wird findet ein Vorstellen statt, geht ein Act, eine Thätigkeit vor sich. Giebt es aber einen Act, eine Thätigkeit ohne ein Thätiges, ein Vorstellen ohne etwas, das vorstellt? Wenn die Vorstellung sich vom Willen losreißen muß, um zum Bewußtseyn zu kommen, so ist ja der Wille nicht das Bewußte, sondern es liegt in der Vorstellung. Zum Wesen des Willens soll es gehören, daß er „unbewußt" ist. Nun macht sich die Vorstellung von ihm los, emancipirt sich von ihm, stellt sich ihm entgegen und diese Emancipation ist das Bewußtseyn. Ist denn der Wille nicht auch bewußt? Umfaßt das Bewußtseyn nicht den Willen, die Vorstellung und das Gefühl? Kann ich nicht ebenso gut sagen: Ich will, ich fühle, als ich stelle mir vor? Und wenn ich auch mein Wollen und Fühlen erst durch das Vorstellen erkenne, weiß ich nicht gerade in meiner Vorstellung, daß ich es bin, der fühlt und will? Wie kann sich die Vorstellung vom Willen losreißen? Der unbewußte Wille ist ja so lange gar kein Wille, bis er bewußt wird. Man kann freilich den unbewußten Willen und die unbewußte Vorstellung mit dem Herrn Verf. als Eins betrachten, weil man von beiden nichts weiß. Der Wille soll über die von ihm emancipirte, sich ihm entgegenstellende Vorstellung „staunen" und „stutzen". Kann er aber staunen und stutzen, wenn er nach dem Herrn Verf. kein Bewußtseyn hat, d. h. sich dessen gar nicht bewußt ist, worüber er staunt und stutzt? Nur das Bewußte kann staunen und stutzen, nicht das Unbewußte. Pflanzen und unorganische Körper staunen und stutzen nicht. Der Geist soll nur an unbewußte Vorstellungen gewöhnt seyn. Macht aber nicht gerade das das Wesen des Geistes aus, daß er bewußte Vorstellungen, daß er Bewußtseyn hat? Von einem Geiste vor der Entstehung des Bewußtseyns wissen wir nichts. Der Herr Verf. nennt den unbewußten Willen mit der unbewußten Vorstellung einen Frie-

den, in welchen die organisirte Materie durch die Vorstellung störend greift. Natürlich, wo nichts ist, ist weder Krieg noch Streit. Der Friede ist aber nur da möglich, wo auch der Krieg und Streit möglich ist. Wie kann der Geist, der nichts von sich weiß, erstaunen, wenn er etwas von sich erfährt? Von seinem frühern Zustande wußte er ja gar nichts. Er fängt erst an, wenn er etwas von sich weiß. Die Vorstellung selbst kann nicht als „selbstständige Macht" auftreten. Denn sie ist nicht für sich allein; sie entsteht nicht durch sich allein. Sie setzt einerseits ein afficirendes Object, andererseits ein afficirtes Subject voraus. Nicht die Vorstellung ist die Macht, sondern das Bewußtseyn, welches die Vorstellung hat. Das Bewußtseyn ist nicht ein bloßes „Prädicat" der Vorstellung, sondern es ist das, was die Vorstellung hat oder besitzt. Das aber was etwas hat oder besitzt, ist Subject und nicht Prädicat. Der Herr Verf. nennt den Willen, weil er unbewußt ist, „absolut dumm". Wir glauben, daß das ganz Unbewußte weder absolut noch relativ klug oder dumm ist; denn zur Dummheit oder Klugheit gehört irgend ein Grad von Erkenntniß oder irgend ein Mangel an dem, was man vermöge seiner Natur erkennen könnte. Da es aber nach dem Herrn Verf. die Natur des Willens ist, unbewußt zu seyn, so gehört er weder unter die Kategorie der Klugheit, noch unter die des Gegentheils. Der Proceß des Bewußtwerdens ist gewiß nicht „eo ipso mit einer Unlust verbunden". Das Unbewußte soll sich über „den Eindringling des Bewußtseyns ärgern". Wie kann sich etwas, das nichts von sich noch von einem Andern weiß — denn das ist doch bei dem Unbewußten der Fall — über Etwas ärgern? Abgesehen davon, daß nie die Vorstellung als bloße Thätigkeit sich ärgern kann, sondern nur das Thätige, das Subject der Vorstellung, fragt es sich: Wie kommt denn eine unbewußte Vorstellung, wenn sie sich ärgern könnte, oder ein unbewußter Wille, wenn er sich ärgern könnte, zu diesem Aergern? Weil er zu „schwach", zu „ohnmächtig" ist, die von ihm emancipirte Vorstellung zu verdrängen. Wollen wir aber immer die

Vorstellungen, die wir haben, verdrängen? Betrachten wir je das Bewußtseyn als einen unangenehmen „Eindringling"? Ist uns nicht vielmehr gerade dasjenige ein fremder Eindringling, was wir uns nicht zu klarem Bewußtseyn bringen können? Das Bewußtwerden ist für uns keine bittere Arznei; denn wir wissen ja überhaupt von bitter und süß nur durch unser Bewußtseyn. Die Vorstellungen, deren wir bewußt werden, sind wie unsere Empfindungen, jenachdem angenehm und unangenehm, nicht nur Hemmungen oder Störungen, sondern auch Förderungen unserer Thätigkeit.

Der Herr Verf. trennt die Begriffe: Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn. „Das Selbstbewußtseyn kann natürlich nicht ohne Bewußtseyn, wohl aber das Bewußtseyn ohne Selbstbewußtseyn gedacht werden" (S. 366). Allerdings kann man das Bewußtseyn als das Allgemeine in Selbst- und Gegenstandsbewußtseyn zerlegen, aber deshalb gehören doch beide zusammen; denn es kann kein Bewußtseyn geben ohne ein Bewußtes; das Bewußte aber ist immer das Subject. Zu jedem Bewußtseyn gehört also immer ein Selbstbewußtseyn, wenn auch in einem sehr verminderten Grade, wie bei dem Selbstbewußtseyn immer ein Gegenstandsbewußtseyn vorausgesetzt wird. Ob- und Subject setzen sich wechselseitig voraus. Sagt doch der Herr Verf. selbst: „Wie weit ein völliges Fehlen des Selbstbewußtseyns in der Wirklichkeit zu constatiren ist, muß noch dahingestellt bleiben." A priori läßt sich aber solches noch viel weniger behaupten, da bei jedem Bewußtseyn des Gegenstandes das, was das Bewußtseyn hat, also das bewußte Subject oder das Subject, welches vom Object weiß, vorausgesetzt werden muß. Wenn der Herr Verf. sagt, daß „ein sehr klares Bewußtseyn bei einem verschwindenden Minimum von Selbstbewußtseyn häufig genug vorkommt;" so ist dieses Minimum von Selbstbewußtseyn doch immer noch Selbstbewußtseyn. Unmöglich läßt sich das Beispiel anführen, daß derjenige „ein Kunstwerk wahrhaft genießt, der „wahrhaft sich selbst vergißt;" auch hat der Herr Verf., wenn er anführt, daß bei dem „in wissenschaftliche

Lectüre Vertieften das Selbstbewußtseyn fast gänzlich aufhört," damit nichts bewiesen; denn immer bleibt auch bei vorherrschendem Gegenstandsbewußtseyn in beiden Fällen das Selbstbewußtseyn, wenn auch in verminderter Gestalt, da. Man kann nicht den einen Factor aufheben und den andern allein bestehen lassen, wenn beide Factoren zum Producte nöthig sind und das Product ohne sie nicht gedacht werden kann. Das Bewußtseyn ist „keine bloße leere Form" (sic); denn zu jedem Bewußtseyn gehört, um Bewußtseyn zu seyn, daß man von etwas bewußt ist. Das Bewußtseyn ohne Inhalt ist nichts. Dadurch, daß das bloß gedachte Bewußtseyn-überhaupt noch keinen bestimmten Inhalt hat, folgt nicht, daß es eine leere Form ist: denn es wird erst durch den Inhalt Bewußtseyn.

Da das Selbstbewußtseyn gänzlich vom Bewußtseyn getrennt wird, so wird von dem Herrn Verf. auch in der Pflanzenwelt Bewußtseyn angenommen. Die unbewußte Seelenthätigkeit der Pflanze, d. h. ihre organische Bildungs- oder Lebensthätigkeit ist wohl von den Erscheinungen des Bewußtseyns zu unterscheiden. Organische Bildungsthätigkeit, Naturheilkraft, Reflexbewegungen zeigen sich hier in anderer Weise, als beim Thiere. Auch kann man, wenn man beim „Instinct" und „Schönheitstrieb", welchen der Herr Verf. den Seelen zuschreibt, an Empfindung und willkürliche Bewegung oder an irgend eine Art von Bewußtseyn denkt, solche Eigenschaften den vegetabilischen Körpern nicht beilegen. Die organische Bildungsthätigkeit ist sich keiner „typischen Gattungsidee" bewußt, wenn auch diese in den Pflanzen verwirklicht erscheint. Alle die interessanten Beispiele, die bei dieser Thätigkeit angeführt werden, beweisen das Bewußtseyn der Pflanze nicht. In keiner Weise läßt sich diese durch die zweckmäßige Einrichtung und sich entfaltende Gestaltung der Pflanze darthun; denn in diesem Falle müßten selbst unorganische Körper, wie die Krystalle mit ihren regelmäßigen und Zweck-entsprechenden Formen, Bewußtseyn haben. Zudem ist es der Mensch selbst, welcher erst die Zwecke in die Naturerscheinungen hineinlegt, welche er

in ihnen finden will. Gewiß wird kein unbefangener Leser in den von dem Herrn Verf. aus dem Pflanzenleben entnommenen Beobachtungen von Bewegung der Pflanze, von Instinct, Schönheitstrieb, Naturheilkraft und Reflexbewegungen irgend ein auch nur oberflächlich genügendes Argument für die S. 399 ausgesprochene Behauptung finden, daß die Pflanzen „eine Empfindung und selbstverständlich bewußte Empfindung (sic) haben", daß sie eine „Empfindung von Reizen" haben, auf welche sie, sey es nun reflectorisch oder instinctiv, reagiren, daß sie eine „Empfindung von den physischen Vorgängen der Organisation", „welche der thierischen Verdauung entsprechen", und ebenso „des Geschlechtslebens" besitzen. Kaum kann Ref. solche Behauptungen für frei von dem „Phantastischen" halten, welches der Hr. Verf. selbst Fechner's „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen" (1848) zum Vorwurfe macht. In der Naturwissenschaft sind die Zeiten vorbei, wo man die Pflanzen in solche, die sich lieben, und solche, die sich hassen, eintheilte.

Der Herr Verf. geht in seiner Geringschätzung der Materie zu weit, wenn er in der Naturwissenschaft Alles nur aus einem System von Kräften ableiten will und den Stoff „ein im Hintergrund müßig lauerndes Gespenst nennt" (S. 412), wenn er den Satz aufstellt, daß sich die Materie „nur da zu behaupten vermöge", wo „das Licht der Erkenntniß noch nicht hingedrungen sey". Der Stoff, der etwas anderes bedeutet, als ein „Kräftesystem", soll in der Naturwissenschaft „keine Berechtigung" haben. Zur Annahme der Wahrheit, daß man die Materie für nichts anderes hält, als für ein System von Kräften, gehört eine „fast übermenschliche Energie des Verstandes und Charakters; und doch läßt man sich immer wieder von dem alten Glauben an die Wirklichkeit des Stoffes „überrumpeln", weil man ihn mit „der Muttermilch eingesogen hat". Der Stoff ist ein „aus der Sinnlichkeit stammendes instinctives Vorurtheil". Der Grund, warum „wenige Naturforscher" dieses zugeben, liegt eben in der Natur „des Vorurtheils". Wir „nehmen ja den Stoff nicht unmittelbar wahr",

sondern nur „seinen Druck, Stoß, Schwingungen". Die Undurchdringlichkeit, auf welche man sich bei der Materie beruft, ist „ein Resultat der Abstoßung der Aeteratome". Vor dem „Tribunal der Naturwissenschaft" ist der Stoff nur eine „Hypothese", die ihre „Rechtfertigung ewig schuldig bleibt". Von empirischer Seite wird der Stoff verworfen. Auch aprioristisch wird die Annahme desselben zurückgewiesen. Gegen den Satz: „Kraft läßt sich nicht in selbstständiger realer Existenz, sondern nur in unlöslicher Verbindung mit Stoff denken", wird S. 414 bemerkt: „Kraft ist ein deutlicher Begriff, selbstständige reale Existenz ebenfalls, also muß jeder gesunde Verstand die Verbindung beider Begriffe vollziehen können, wenn nicht diese Verbindung einen Widerspruch in sich trägt. Letzteres zu beweisen dürfte wohl schwer fallen, folglich ist der negative Theil der Behauptung falsch." Sogar der positive Satz, daß „Kraft in Verbindung mit Stoff zu denken sey" wird als falsch bezeichnet. Man kann nämlich, wie es ebendaselbst heißt, den „Stoff nicht denken; denn diesem Worte fehlt jeder Begriff" Er ist als „Ursache des gefühlten Widerstandes" nichts, als „repulsive Atomkraft". „Masse" ist ein Inbegriff von „Atomkräften". Die „Undurchdringlichkeit" ist die „auf unendlich kleine Entfernungen unendlich große Abstoßungskraft der Aetheratome". Sie kommt nur „den repulsiven Aetheratomen und den Körpern d. h. Dynamidensystemen vermöge der in ihnen enthaltenen Aetheratome zu, nicht aber den attractiven Körperatomen". Bei „Substrat der Kraft" kann sich der Herr Verf. so wenig etwas denken, als bei Stoff. Alles ist bloße Wirkung der Kraft. Der Herr Verf. betrachtet die Materie als ein bloßes „Gespenst", als ein „Vorurtheil", als „etwas, wobei sich nichts denken läßt." Das Vorurtheil soll aus der Sinnlichkeit stammen, und doch baut der Herr Verf. den größten Theil seiner Forschungen auf die von der Empirie ausgehende inductive Methode. Die Kraft ist einmal ein Vermögen, als solches ein bloßes Können, eine bloße Möglichkeit, die erst durch eine Verbindung mit einem Andern Wirklichkeit wird. Dann ist die Kraft, inwiefern sie sich äußert, Thätigkeit, Wirksamkeit. Es giebt aber keine

Thätigkeit, keine Wirksamkeit ohne ein Thätiges, ein Wirksames. Dieses ist eben im Körper, von welchem ja der Herr Verf. selbst spricht, der Stoff. Unterscheiden wir doch am Körper selbst, wie dieses auch von dem Herrn Verf. geschieht, Körper- und Aetheratome. Eine Kraft ist nichts ohne ein Kraftwesen, sey dieses körperlich oder geistig. Das Existirende ist die Kraft nur durch das Wesen, an welchem sie existirt. Eine Welt von bloßen Kräften erklärt die sinnliche Erscheinung nicht, welche sich uns wider unsern Willen aufdrängt, die uns durch eine Einwirkung von Außen aufgenöthigt ist. Die Kraft wirkt von Außen nicht unmittelbar, sondern nur durch das Medium des Stoffes. So Unrecht diejenigen haben, die Alles in Materie auflösen wollen, so Unrecht haben aber auch jene Idealisten, welchen die Materie ein bloßes Vorurtheil ist. Die Kraft ist zwar ein deutlicher Begriff, wie die „selbstständige Existenz"; aber deshalb kann man beide doch nicht verknüpfen; denn die Kraft kann eben nicht für sich und unabhängig von einem Wesen gedacht werden, welches sie hat, welchem sie zukommt. Allerdings kann man sich ein Wesen, eine Substanz, ein Substrat denken, das ein Prädicat hat, niemals aber das Prädicat ohne Subject. Wodurch sollen sich die Aetheratome und die Körperatome unterscheiden, wenn es keine Materie giebt, was soll man mit den Atomen, wenn der Stoff ein Vorurtheil ist? Wir halten eher die Kraft ohne Substrat, als das Substrat selbst für undenkbar.

Der Herr Verf. will die Materie in „Wille und Vorstellung" auflösen. Beide sind „unveränderlicher Natur", da erst die Vorstellung den idealen Raum, erst der Wille durch Realisation der Vorstellung den realen Raum schafft" (S. 425). Wie soll ein realer Raum entstehen, wenn der Stoff ein „nichtiges Gespenst" ist?

Jedes Individuum umfaßt wieder, wie der Herr Verf. in Beispielen darstellt, viele andere Individuen und zuletzt vereinigen sich alle in einer Einheit. Dieses wendet der Herr Verf. auf das Geistige an, da ihm die Materie nur eine Täuschung

der Sinne ist, an die man glaubt, weil man sich mit „dem Ellenbogen anstößt“. So wird auch mit dem Bewußtseyn verfahren. Die „niedrigen Nervencentra“ sind „Träger bewußtgeistiger Individuen“. Auch „die thätigen Theile der weißen Nervenmasse“ haben* „ein eigenes Bewußtseyn (!) von den Schwingungen, welche sie in der Oekonomie des Ganzen fortzuleiten bestimmt sind“. Die „sich contrahirenden Muskelfasern“ und die auf „Nervenanregungen sich verändernden secernirenden Häute“ haben „ganz sicher eine gewisse Empfindung von diesen Vorgängen.“ Die „Pflanzen- und Thierzellen haben ihr Sonderbewußtseyn“ (sic). Sie haben eine „selbstständige Empfindung“, denn sie leben ja selbstständig, wachsen, vermehren sich selbstständig“ (S. 433). So wäre jedes Bewußtseyn ein Inbegriff unendlich vieler „Bewußtseyne“ (!). Da es nun aber unmöglich ist, sich in ein Nervencentrum, in einen thätigen Theil der weißen Nervenmasse, in die Schwingungen, welche in unsern Organismus fortgeleitet werden, in die sich zusammenziehenden Muskelfasern, in unsere Nervenanregungen und Häute, in die einzelnen Thier- und Pflanzenzellen zu versetzen, da wir nur ihre Wirksamkeit in unserm Bewußtseyn empfinden und erkennen und ihr Wesen nur auf dem Wege der Zergliederung untersuchen können, so können wir ihnen auch nichts beilegen, was wir nicht wissen, wovon wir uns nicht überzeugen können und wo von uns die nähere eigene Beobachtung und die Beobachtung Anderer das gerade Gegentheil sagt. Wir haben ja nur ein Bewußtseyn und wissen von einem andern Bewußtseyn in uns und den zu uns gehörigen Körpern nichts, wir trennen im Gegentheile alles das als nicht zu uns gehörig von uns, was ein anderes Bewußtseyn als das unsere hat. Auch die Beobachtung fremder bewußter Individuen zeigt uns, daß sie leben und so handeln, daß ihre Lebens- und Handlungsweise von einem einheitlichen Bewußtseyn geleitet erscheint.

Das Einfache, nicht mehr getheilt werden Könnende ist die „punctuelle Atomkraft“, sie ist im Unorganischen das Individuum.

So ist nach dem Herrn Verf. das „Unbewußte" das „All=Eine" (S. 452). Die „individuellen Acte des Hellsehens" sind „nur Kundgebungen des in Allem identischen Unbewußten". Damit verschwindet „auf einmal alles Wunderbare des Hellsehens" (sic). Das Bewußtseyn gehört „nicht zum Wesen, sondern zur Erscheinung des Unbewußten". Die „Vielheit des Bewußtseyns" ist „nur eine Vielheit der Erscheinung des Einen". Die Wesenseinheit aller körperlichen und geistigen Erscheinungsindividuen", die „eine Substanz des Spinoza", ist „die Alleinheit des Unbewußten" (S. 453). Das Unbewußte ist „unräumlich"; es „setzt erst den Raum, als Vorstellung den idealen, als Wille den realen Raum, heraus. Das Unbewußte ist „weder groß noch klein, weder hier noch dort, weder im Endlichen noch im Unendlichen, weder in der Gestalt noch im Punkte, weder irgendwo, noch nirgends" (S. 454). Das Unbewußte ist eine „einfache Einheit". Alle Erscheinungen sind „unselbstständige Erscheinungsformen" desselben. „Materie, Bewußtseyn und organisches Bilden" sind nur „drei Wirkungs- oder Erscheinungsweisen des Unbewußten". Das „Wesen der Welt" ist das „Unbewußte" (S. 457). Die Vielheit ist Erscheinung, die Einheit das Unbewußte. Es ist das, was die Religion Gott nennt. „Für denjenigen, sagt der Herr Verf. S. 463, der in den Anschauungen des christlichen Theismus aufgewachsen, sich geneigt fühlen möchte, den Namen „Gott" auf das Eine Wesen, das Alles ist, anzuwenden und nur daran Anstoß nehmen wollte, daß Gott, abgesehen von den endlichen Individuen, kein Bewußtseyn haben solle, möchte ich hier die Erinnerung anschließen, daß das Bewußtseyn nichts weniger als einen absoluten Werth hat, daß es vielmehr eine Beschränkung ist, welcher wir endlichen Individuen nur deshalb unterworfen sind, um einen einmal begangenen Fehler wieder gut zu machen" (sic). Das Bewußtseyn ist „eine unwürdige Beschränkung der reinen und erhabenen Sphäre der Göttlichkeit". Die „unbewußte Intelligenz" ist „die hellsehende Weisheit" (!!). Sie bestimmt „den Inhalt der Schöpfung und des Weltproces-

ses". Die Seele ist, wie im Abschnitte von der Zeugung behauptet wird, ihrem Wesen, ihrer Substanz nach „nichts für sich Abgeschlossenes"; sie ist nicht gegen die „übrigen Seelen und den allgemeinen Geist abgegrenzt", sondern lediglich „die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten" (S. 467). Für die aufsteigende organische Entwicklung des Lebens auf der Erde stellt der Herr Verf. S. 563 folgende Grundsätze über das Unbewußte auf, aus welchen er diese Entwicklung herleitet: „1) das Unbewußte verzichtet bei der Darstellung höherer Organisationsstufen auf die Urzeugung, es knüpft vielmehr an die schon bestehenden Organisationsformen an; 2) es macht möglichst kleine Schritte und bildet die größten Differenzen durch Summirung einer Menge kleiner individueller Unterschiede; 3) es benutzt die bei jeder Zeugung zufällig entstehenden individuellen Abweichungen, so weit solche in denjenigen Richtungen vorhanden sind, die seinem Zwecke entsprechen; 4) es benutzt zum Festhalten der gleichviel wie entstandenen Abweichungen die natürliche Auslese im Kampfe um's Daseyn, so weit dieselben in letzterem den Organismen eine größere Lebensfähigkeit verleihen; 5) das Unbewußte muß bei der Fortentwicklung der Organisation eine directe Thatigkeit entfalten."

Der Herr Verf. gründet seinen **Monismus** einzig und allein auf das **Unbewußte** als das **wahre Wesen** der **Erscheinungen**. Die Individuen sind ihm nichts als „objectiv gesetzte Erscheinungen", „gewollte Gedanken des Unbewußten", „bestimmte Willensacte desselben". Die Vielheit der Individuen bilden nur „Thätigkeiten oder Combinationen von gewissen Thätigkeiten des Einen Wesens" (S. 507); die Materie ist nur „eine Combination von Willensacten des Unbewußten" (S. 509). An die Stelle der Weisheit des Weltschöpfers setzt der Herr Verf. „die **Allweisheit** des Unbewußten" (S. 520). Dem Unbewußten stehen nämlich kraft „seines Hellsehens" (!) „alle nur irgend zur Sprache kommenden Data im Entwicklungsproceß zu Gebote. Sie stehen ihm „imme

und momentan" zu Gebote. „Alle zukünftigen Zwecke, die nächsten wie die fernsten, und alle Rücksichten auf die Möglichkeit des Eingreifens in dieser oder jener Weise wirken auf diese Art im Entstehungsmoment der bedurften Vorstellung zusammen, und so kommt es, daß jedes Eingreifen des Unbewußten gerade in dem angemessensten Moment eintritt, wo das gesammte Zweckgerüst der Welt es erfordert, und daß die unbewußte Vorstellung, welche die Art und Weise des Eingreifens bestimmt, die diesem gesammten Zweckgerüste angemessenste von allen möglichen ist" (S. 521). Der Mechanismus kann das directe Eingreifen des Unbewußten nicht entbehrlich machen. In vielen Fällen muß „die directe Thätigkeit des Unbewußten einstehen". Der Herr Verf. legt dem Unbewußten 1) „absolutes Hellsehen" oder „nach theologischen Begriffe Allwissenheit", 2) „eine unfehlbare und zweifellose logische Verknüpfung der umfaßten Data und möglichst zweckmäßiges Handeln im möglichst angemessenen Moment" oder „theologisch Allweisheit, 3) „ein unaufhörliches Eingreifen in jedem Moment und an jeder Stelle" oder „theologisch Allgegenwart, allzeitliche Allgegenwart" bei (S. 523). Er giebt sich darum dem Vertrauen" hin, daß „die Welt so weise und trefflich, als nur irgend möglich ist, eingerichtet und geleitet werde, daß wenn in dem allwissenden Unbewußten unter allen möglichen Vorstellungen die einer bessern Welt gelegen hätte, gewiß diese bessere statt der jetzt bestehenden zur Ausführung gekommen wäre" (S. 524). Dabei spricht er von „der Unvernunft des Willens" und vom „Elend des Daseyns." Mit „wachsender Intelligenz" erscheinen uns die Genüsse und Güter des Lebens als „Illusionen". Die Illusionen müssen mit der durch die wachsende Intelligenz vermehrten Erkenntniß zerstört werden (S. 538 u. 539).

Der Herr Verf. unterscheidet in der Entwicklungsgeschichte drei Stadien solcher Illusionen. Das erste Stadium der Illusionen wird also ausgedrückt: „das

Glück wird als auf der jetzigen Entwicklungsstufe der Welt erreicht und daher dem Individuum im Leben erreichbar gedacht (S. 540—600). Es ist die Anschauung der alten griechischen, römischen und hebräischen Welt. Das gegenwärtige Leben wird trotz der bestmöglichsten Welt sehr pessimistisch angesehen. Die Lust ist dem Herrn Verf. zwar nicht, wie bei Schopenhauer, etwas Negatives; aber er stellt sie so niedrig als möglich, weil „die Nervenermüdung die Unlust an der Unlust vermehrt und die Lust an der Lust vermindert, weil die durch das Nachlassen einer Unlust entstehende Lust „die Unlust nicht entfernt aufwiegt", weil die Unlust sich „das Bewußtseyn" ihrer Empfindung „erzwingt", die Lust aber erst „vom Bewußtseyn entdeckt und erschlossen werden muß", weil die „Befriedigung kurz", die Unlust aber „so lange besteht, als das Begehren ohne Befriedigung". Die Unlust überwiegt in der Welt die Lust „in hohem Grade", ja selbst „in jedem unter den denkbarst günstigsten Verhältnissen stehenden Individuum". Der Herr Verf. hält darum das „Fischleben" für „beneidenswerther", als „das Pferdeleben", stellt das „Austerleben" in dieser Hinsicht noch höher, und noch höher „das Pflanzenleben", bis „wir endlich beim Hinabsteigen unter die Schwelle des Bewußtseyns die Unlust ganz verschwinden sehen. Das glücklichste Individuum ist dasjenige, welches immer in der Illusion gefangen bleibt. Es lebt „von Dusel zu Dusel" (sic). Das „Resultat des individuellen Lebens ist, daß „Alles illusorisch, nichtig ist" (S. 598). Das zweite Illusions-Stadium ist: „das Glück wird als ein dem Individuum in einem transscendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht" (S. 600—610). Es ist die Grundanschauung des Christenthums. Auch hier beruht diese „Hoffnung, wie alle andern, auf einer Illusion" (S. 603). Die Individualität „sowohl des organischen Leibes, als des Bewußtseyns ist nur ein Schein, der mit dem Tode verschwindet und nur das Wesen, das All-Einige Unbewußte übrig läßt, welches diesen Schein hervor-

brachte theils durch seine Individuation zu Atomen, theils durch directe Einwirkung auf die zum Körper combinirte Atomgruppe" (S. 603). Dabei beruft er sich auf Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer. Somit ist „der Hauptnerv der christlichen Verheißungen durchschnitten; denn dem Menschen ist im Grunde doch nur an seinem lieben Ich gelegen; was hilft mir die Größe zukünftiger Seligkeit, wenn ich sie nicht empfinde und genieße"? (S. 605). Allein auch diese Seligkeit an sich wird als „nichtig" dargestellt. Wir wollen einen „außerweltlichen Zustand" nach dem Tode. Das Vorstellen wird „nur durch das Wollen aus dem Nichtseyn in's Seyn getrieben." Vor dem Wollen war „kein wirkliches Vorstellen", vor der Welt war also „weder Wollen noch Vorstellung, d. h. gar Nichts". Darnach, nach „dem Nichts" streben wir, wenn uns „die Apostel" von einem Zustande sprechen, wo „keine Zeit und keine Erkenntniß mehr seyn wird". Vor dem „Entstehen und nach dem Aufhören der Welt ist Nichts". Wo soll nun die „Seligkeit" seyn? In der Welt ist sie nicht und nach der Welt ist Nichts (S. 607). Das dritte Illusionsstadium ist: „Das Glück wird als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht" (S. 610—628). Der Herr Verf. hebt das berüchtigte Buch Max Stirners: „der Einzige und sein Eigenthum" hervor (S. 611); tadelt aber an ihm, daß er zu viel Werth auf das Ich legt, welches ein „wesenloser, im Gehirn entstehender Schein" ist, wie „etwa die Ehre oder das Recht", daß er übersieht, daß „das einzige Wesen, welches der innern Ursache meiner Thätigkeit entspricht, etwas „Nicht-Individuelles, das All-Einige Unbewußte" seyn muß, welches „eben so gut der Idee des Peter von seinem Ich, als der Idee des Paul von seinem Ich entspricht" (S. 613). Auch das ist eine Illusion, daß wir das Glück vom „Fortschritte" der Menschheit, also in der Zukunft dieser Welt erwarten. Nie wird die Menschheit „die größten ihrer Leiden los"; „nie werden sie auch nur vermindert". Diese sind „Krankheit, Alter, Abhängigkeit von dem Willen und der Macht Anderer, Noth,

Unzufriedenheit.“ Die Unsittlichkeit ändert nur „die Form, nicht das Wesen“. Die „Frömmigkeit“ ist in diesem Stadium als ein „überwundener Standpunkt“ zu betrachten. Auch die Schattenseiten in den Fortschritten von Kunst und Wissenschaft werden aufgeführt. Dieses wird auch bei den politischen und socialen Fortschritten gezeigt. Immer bleibt die Unlust „vorherrschend“. Mit den „vermehrten Mitteln“ vermehren sich „die Wünsche und die Bedürfnisse“ und damit „die Unzufriedenheit“. Die „Naturvölker“ sind glücklicher, als die „Culturvölker“ (!), die „armen und rohen Stände“ glücklicher, als die „reichen und gebildeten“, die „Dummen“ glücklicher, als die „Gescheidten“. Nicht das goldene Zeitalter liegt vor uns in der Zukunft, sondern das „eiserne“. Das „Leiden der Menschheit und das Bewußtseyn ihres Elendes wächst bis in's Unerträgliche“ (S. 624). Der Schluß ist „die greise Menschheit“, „ohne Erben“ in „erhabener Melancholie“ (sic). Sie hat nur noch ein „Mitleid mit sich selbst“ (S. 625). Ihr Ideal wäre „Schmerzlosigkeit“, was sie bei „ihrer Gebrechlichkeit“ und „Schwäche“ nicht einmal erreicht. Sie muß „arbeiten um zu leben und weiß nicht, wozu sie lebt“ (S. 626). Sie „hofft und erwartet nichts mehr vom Leben“. Sie „hat nur noch einen Wunsch: ewigen Schlaf ohne Traum“ (S. 626). Sie verzichtet „auf alles positive Glück“ und „sehnt sich nach dem Nichts.“

Dem ungeachtet wird von einem „Ziel des Weltprocesses und der Bedeutung des Bewußtseyns“ (S. 628—644) gehandelt. Die Wahrheit im „ersten Stadium der Illusion“ ist „Verzweiflung am gegenwärtigen Diesseits“, im „zweiten Stadium“ „Verzweiflung am Jenseits“, im „dritten“ „absolute Resignation auf positives Glück“. Diese Standpunkte sind „bloß negativ“. Der „positive Standpunkt“, für die „praktische Philosophie und das Leben“ ist „volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen“. So sollen die „Zwecke des Unbewußten“ zu „Zwecken des Bewußtseyns“ gemacht werden (S. 638). Zum Schlusse wird nochmals das Unbewußte „als das letzte Princip“ dargestellt in

der Identität des Willens und der Vorstellung, und diese Anschauung mit andern philosophischen Anschauungen verglichen. Das Unbewußte ist das „Einzige, was Subject und Object werden kann". Im Unbewußten werden „alle Gegensätze" aufgehoben. Der Herr Verf. schließt mit den Behauptungen: 1) „Wenn es eine Erkenntniß giebt, so muß sie auf inhaltlicher Identität von Denken und Seyn beruhen, also auch in der unmittelbaren Erfahrung (Affection des Denkens durch das Seyn) und den logisch richtigen Schlüssen aus derselben zu finden seyn; 2) die Schlüsse aus der Erfahrung constatiren die inhaltliche Identität von Denken und Seyn; 3) aus dieser Identität folgt die Möglichkeit einer Erkenntniß" (S. 677). Dabei gesteht er übrigens ein, daß der „Cirkel" der seine Aussprüche begründenden „psychologischen und metaphysischen Bedingungen" ein „bloß subjectiver Schein" seyn könne, daß es „in der That doch keine Erkenntniß und keine Identität von Denken und Seyn geben", daß sein Cirkel „eine bloße Chimäre" seyn könne; er gesteht zu, daß sich „die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils" nicht beweisen lasse, und behauptet nur die auf seinem Wege gewonnene „Wahrscheinlichkeit der Erkenntniß" und der „Identität von Denken und Seyn". Er begnügt sich mit dem „Grade der Wahrscheinlichkeit, welcher der Möglichkeit des Gegentheils die praktische Bedeutung benimmt" (S. 678). — Wohl mit Recht lassen sich gegen diese Anschauungsweise begründete Bedenken erheben. Was soll das für ein Wesen seyn, das die einzige Substanz, das einige Wesenhafte von Allem, die Einheit von Allem und doch ein „Unbewußtes" ist? Die Vorstellung und der Wille sind im Unbewußten Eins, also unbewußte Vorstellung unbewußter Wille in ursprünglicher Einheit. Ohne ihre Trennung kommen wir zu keiner realen Welt, denn in ihrer Einheit bleiben sie ewig unbewußt. Zur realen Welt kommen wir, wenn die Vorstellung sich vom Willen emancipirt, wenn sie eine äußerlich imprägnirte Vorstellung wird. Wie soll sich aber etwas, was ursprünglich mit dem Willen Eins ist, von ihm emancipiren? Wenn das Wesen von Allem das Unbewußte ist,

wie kommen wir zu einer von Außen imprägnirten Vorstellung? Wie kommt das Unbewußte zu einer Vorstellung eines von außen Wirkenden? Durch die Vorstellung eines idealen Raumes, welcher als real gesetzt wird? Aber in einer unbewußten Vorstellung und in einem unbewußten Willen haben wir ja keinen bewußten idealen oder realen Raum. Wie kommt das Unbewußte zum Bewußtseyn? Das Unbewußte ist das, was noch nicht bewußt ist, also das, was noch nicht das ist, was es werden will. Aber das ist doch nicht das Wesen der Substanz, was noch nicht ist, sondern erst werden will. Nicht die Möglichkeit ist die Substanz, das Wesen, sondern die Wirklichkeit. Eine Erscheinung, eine Modification muß in irgend einer Analogie mit dem Wesen stehen, dessen Objectivation sie ist. Das ist aber beim Unbewußten nicht der Fall, da die Erscheinung des Bewußten die Negation ihres sogenannten Wesens ist. Das Unbewußte in uns ist gegenüber dem Bewußten nichts; es wird erst etwas für uns durch das Bewußtseyn. Man kann aber unmöglich die Realität oder das Realität Gebende zum Schein, das Nichts zum Wesen machen. Das Unbewußte ist das, von dem man kein Bewußtseyn hat und das auch weder als Vorstellung noch als Wille seiner irgendwie bewußt ist. Da zum Wissen und zur Weisheit Bewußtseyn gehört, so ist das Unbewußte gewiß weder „allweise" noch „allwissend". Das Unbewußte ist jedenfalls da nicht wo das Bewußte ist, also ist es auch nicht „allgegenwärtig". Die Verzweiflung am Diesseits und die Verzweiflung am Jenseits kann uns unmöglich die Resignation des Weisen geben, zumal wenn wir auch mit dem Herrn Verf. das Glück des Fortschritts in allen Zweigen des Lebens beanstanden. Unbedenklich wird bei solcher Anschauung das „Nichtseyn" „dem Seyn" vorgezogen, und es ist nicht abzusehen, warum bei einer solchen Melancholie, welche „erhaben" genannt wird, nicht der Selbstmord als das Empfehlenswertheste erschiene, da ja die persönliche Unsterblichkeit als eine „Illusion" und das Ich als ein „wesenloser Schein" hingestellt wird. Der Herr Verf. macht im ganzen Verlaufe

seiner Gedankenentwicklung fast durchgehends mit interessanten, den Naturwissenschaften entnommenen Belegen auf die Zweckmäßigkeit in der Entwicklung des Körper- und Geisteslebens aufmerksam. Er bewundert die weise Einrichtung der Organisation im Allgemeinen und Einzelnen und zieht daraus, da er als Princip das Unbewußte annimmt, den Schluß, daß das Unbewußte Allwissend, Allweise, Allgegenwärtig sey. Ist es etwa weniger vernünftig, wenn man einen objectiven Zweck in den Gebilden der Natur nur da erkennen kann und will, wo man von der Zweckmäßigkeit der Welt aus auf eine Zweck begreifende und Zweck wollende Kraft, eine allweise, allwissende, allgegenwärtige Intelligenz, einen Gott schließt? Ist es etwa vernünftiger, wenn man ein zweckmäßiges Handeln, eine vernünftige Thätigkeit von einem Unbewußten, der ursprünglich unbewußten Vorstellung und dem ursprünglich „absolut dummen" unbewußten Willen herleitet? Wenn man hier an die Stelle des Unbewußten die höchste, in Allem thätige göttliche Intelligenz setzt, so ist uns diese wunderbare Einrichtung jedenfalls erklärlicher. Aus bloß „Unbewußtem" und „absolut Dummem" geht nichts Vernünftiges hervor. Die Theorie der bestmöglichsten Welt läßt sich mit der von dem Herrn Verf. durchgeführten Anschauung von „der Unvernunft des Wollens und dem Elende des Daseyns" nicht vereinigen. Eine Welt, die so eingerichtet ist, daß man das Seyn dem Nichtseyn vorzieht, — und das ist bei der gegenwärtigen Welt wirklich der Fall: die auch den Unglücklichen eingeborne Liebe zum Leben gilt dafür als der sicherste Beleg — ist gewiß der Welt des Herrn Verf. vorzuziehen, in welcher das „Nichtseyn" dem „Seyn" vorgezogen wird. Kann man wirklich im Ernste von einem „Ziele des Weltprocesses" und von einer „Bedeutung des Bewußtseyns" mit dem Herrn Verf. sprechen, wenn man „arbeitet um zu leben" und nicht „weiß, wozu man lebt", wenn man „mit sich selbst Mitleid" haben muß und vom Leben „nichts mehr hofft und nichts erwartet", wenn man nur „einen Wunsch, den ewigen Schlaf ohne Traum" hat, wenn man das Leben da am glücklichsten

preist, wo man „unter die Schwelle des Bewußtseyns" kommt, und „die Pflanzen" und „Austern" für glücklicher hält als diejenigen Wesen, welche eine kräftigere, bewußte Empfindung des Lebens und der Welt haben? Der Herr Verf. nennt selbst seine „absolute Resignation auf positives Glück" einen „bloß negativen Standpunkt", und kann ein solcher ein Ziel der Menschheit seyn? Sein „positiver Standpunkt" ist „volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltproceß um seines Zieles, der allgemeinen Welterlösung willen". Wir „sind", um uns vom „Seyn" loszumachen, wir leben, um uns „vom Leben zu emancipiren". Wenn wir nur dazu da seyn sollen, um das letzte Ziel des Nichtseyns, den „ewigen Schlaf ohne Traum" zu gewinnen, was soll uns ein solcher Weltproceß, an den wir uns mit unserer ganzen Persönlichkeit hingeben? Im ersten Stadium der Menschheit „verzweifelt man am Glücke des Diesseits", im „zweiten" am Glücke des „Jenseits", wenn man nicht in der Illusion des Diesseits oder Jenseits lebt. Hier wird nun „volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß" verlangt. Also ist entweder volle Hingabe an die „Illusion", oder wenn man ein Denker ist, an die „Verzweiflung" am Glücke geboten? Soll das das Ziel seyn, daß wir im dritten Stadium nicht einmal mehr wissen, „wozu wir leben, und endlich uns vom Daseyn erlösen?" Wer kann sich mit seiner ganzen Persönlichkeit an solch ein Nichtiges hingeben, sich hingeben, ein zielloses Ziel zu erreichen, aus „Nichts" hervorzugehen und mit „Nichts" zu enden! Wir unseres Theiles können uns von solchen Zielpunkten, so beliebt auch in unserer Zeit bei vielen die negative Strömung ist, keine Vorstellung machen. Was sollen wir mit dem „eisernen Zeitalter" machen, das uns nichts in Aussicht stellt als die „greise, gebrechliche, schwache, lebenssatte Menschheit"? Können wir im Ernste von einer solchen Vogelperspective herab die Welt mit „erhabener Melancholie" betrachten? Das Gefühl aus dem Unbewußten zu kommen und in's Unbewußte zu vergehen, das Gefühl, welches das Nichtseyn dem Seyn vorzieht oder sich dem Seyn mit Verzichtung auf alle Hoffnung und

alles Glück hingiebt mit der Aussicht gänzlicher Vernichtung, kann uns nur erniedrigen und nicht „erheben". Gewiß ist es dem Herrn Verf. so wenig, als der Identitätsphilosophie gelungen, die absolute Identität von Denken und Seyn darzuthun. So wenig er den Stoff hinwegdemonstriren und Alles bloß durch Kraft erklären kann, so wenig ist er im Stande, aus dem Unbewußten die Welt, die Materie, den Geist und alle Erscheinungen abzuleiten. Im Unbewußten, weil es noch nicht ist, schwinden freilich die Gegensätze. Aber das Unbewußte bleibt nicht, es kommt zum Bewußtseyn, und die Wirklichkeit und mit ihr der Gegegensatz ist uns durch das Bewußtseyn gegeben. Das Unbewußte als die Negation des Bewußten läßt sich unmöglich als mit dem letzteren identisch ansehen. Wenn der Hr. Verf. in seiner Schrift über die Dialektik sich gegen die Hegel'sche Dialektik ausspricht, so ist er mit seiner sogenannten inductiv-speculativen Methode ebensowenig im Stande, die Identität des Seyns und Denkens darzuthun oder mit seinem Unbewußten das Welträthsel zu lösen. Die Schopenhauer'sche Grundlage ist in dem ganzen Buche ungeachtet der einzelnen Abweichungen nicht zu verkennen, welche hauptsächlich darauf hinauslaufen, daß zu einem unbegreiflichen Willen eine unbegreifliche Vorstellung hinzukommt, um in der Einheit beider das sogenannte Princip des Unbewußten zu finden.

v. Reichlin-Meldegg.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen von E. v. Hartmann, Berlin, 1868.

Während der Herr Verf. in seiner „Philosophie des Unbewußten" auf Schopenhauer'scher Grundlage eine neue Weltanschauung zu geben versucht, untersucht er in vorliegender Schrift die Methode der Wissenschaft mit vorzugsweiser Beziehung auf Hegels System. Es ist darum die dialektische Methode, welche hier behandelt wird.

Die Schrift zerfällt in zwei Abschnitte: 1) die Dia-

lektik vor Hegel; 2) die dialektische Methode Hegel's. In der Dialektik vor Hegel werden die vorplatonische Philosophie, Plato, Aristoteles, die nacharistotelische Philosophie, der Uebergang zur Neuzeit, Kant, Fichte, Schelling, inwiefern ihre Ansichten mit der dialektischen Methode zusammenhängen, dargestellt. Der Herr Verf. beginnt die vorplatonische Philosophie mit Zeno, „dem Erfinder der Dialektik" nach Aristoteles, geht von Zeno's subjectiver Dialektik zu Heraklit's objectiver über, entwickelt die Dialektik der Sophisten und des Sokrates und hebt ihren Unterschied hervor. Hieran reiht sich die Untersuchung über die Platonische Dialektik. Er schließt sie mit den Worten: „Daß Plato's Methode eine dialektische war, ist bei dem Mangel jeglichen Bewußtseyns über Methode überhaupt (?), bei den Vorbildern, die er vor sich hatte, bei der öffentlichen und mündlichen Art des griechischen Verkehrs, bei dem gänzlichen Mangel empirischen Materials zur Grundlage einer etwaigen Induction, bei der unvergleichlichen Schönheit und Geistestiefe der griechischen Sprache, deren unbewußte Schätze er nur an's Licht zu ziehen brauchte, wahrlich nicht zu verwundern. Ein Philosophiren aus der Sprache heraus wird stets, mag es sich nun seines Quells bewußt seyn oder nicht, einen ähnlichen Weg einschlagen, um wie viel mehr zu einer Zeit, wo die noch ungehobenen Schätze der griechischen Sprache ihres Entdeckers warteten, und dieses der einzige schon betretene Pfad war, alle übrigen aber sich in ungangbarer Wüste verloren" (S. 8). Aristoteles hat zuerst die Dialektik von „den eigentlich wissenschaftlichen Methoden der Deduction und Induction", welche bei Plato nur „Unterarten" der Dialektik sind, abgesondert. Die Dialektik erscheint als „Vorbereitung für das streng wissenschaftliche Verfahren", sie hat den „nebenherlaufenden Nutzen einer formalen Denkübung und Schulung zur kunstmäßigen Streitrede". In der nacharistotelischen Philosophie ist die „eigentliche philosophische Kraft der Nation verbraucht". Sie ist theils praktische Philosophie, theils Skepticismus, theils mystischer Theosophismus (S. 11).

Wohl wäre hier auch Eklekticismus oder Synkretismus als ein Hauptkennzeichen der abnehmenden philosophischen Zeugungskraft zu erwähnen gewesen. Hegel hatte wohl Unrecht, daß er einen besondern Werth auf Proklus legte. Sehr richtig heißt es von diesem S. 12: „Er ist der letzte Ausläufer des Neuplatonismus und sucht den gänzlichen Mangel an positiver inhaltlicher Leistung durch die Strenge in der formalen Durchführung eines äußerlich übernommenen und von vornherein dogmatisch fest stehenden Schemas zu ersetzen und zu verdecken, eine Thätigkeit, die uns nur als eine werthlose Spielerei erscheinen kann, und welche zur Aufgabe eines ganzen Lebens zu machen, die trostloseste Armuth an Productionskraft und eine für andere Zeiten unfaßbare Verirrung des Verstandes voraussetzt". Im Uebergang zur Neuzeit werden Johannes Scotus Erigena, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno und Raimundus Lullus erwähnt, und am Schlusse gezeigt, daß Hegel Unrecht hat, wenn er Spinoza's mathematisch deducirende Methode in dialektischem Sinne deutet, und ebenso Schopenhauer, wenn er Spinoza's causa sui mit Münchhausen vergleicht, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe zieht, weil nach Spinoza Gott in einer anderen Beziehung (als natura naturans) Ursache, in einer andern (als natura naturata) Wirkung ist (S. 18). Mit Kant richtet sich die Philosophie von den Dingen hinweg und auf das „Denken". Er zeigte sich „allen dialektischen Bemühungen, allen Versuchen, aus der logischen Verarbeitung bekannter Begriffe neue unbekannte Wahrheiten herauszuspinnen", abgeneigt. Er äußerte dieses „nachdrücklich" und „unverholen", als „hätte er den ganzen Schwindel, der sich über seinem Grabe erheben sollte, vorausgesehen". Die Dialektik ist ihm „die Logik des Scheines" (S. 19). Fichte „entwickelt alles mit Verstandesprincipien, er entwickelt „die Bestimmungen des Wissens aus jenen obersten Thatsachen des empirischen Bewußtseyns nach den allgemein angenommenen Gesetzen des Verstandes" (S. 28). Schelling schlug anfangs den Weg der deductiven Fichte'schen, später den der inductiven Seite der Platonischen Dialektik ein

(S. 31). In dem zweiten Abschnitte, welcher die dialektische Methode Hegel's behandelt, wird zuerst diese Methode beschrieben und sodann einer Kritik unterzogen. Die letztere umfaßt die Stellung der Kritik zur dialektischen Methode, die Hegel'sche und die gemeine Unendlichkeit, die Hegel'sche Vernunft und den gemeinen Verstand, die Legitimation der Methode, den Widerspruch, die Flüssigkeit der Begriffe, den dialektischen Fortschritt, die Dialektik und den Empirismus. Sodann wird die Frage aufgeworfen, wie Hegel zu seiner Dialektik gekommen sey, und mit einem Resumé des Ganzen geschlossen.

Der gelehrte Herr Verf. giebt mit seinen Worten ein „Skelett" der dialektischen Methode Hegel's. Der Verstand bewegt sich bei Hegel in „einseitigen Begriffsbestimmungen" am „Leitfaden der formalen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs". Allein ein solcher Verstandesbegriff „bleibt nicht, was er ist". Er hebt sich „vermöge der in ihm enthaltenen Widersprüche" auf und schlägt in sein „vollständiges Gegentheil" um. Auch dieses Gegentheil hebt sich auf und „schlägt in das andere Gegentheil zurück". Nur durch „gewaltsame Abhaltung des Gegentheils", durch „subjective Willkür", durch „künstliche Verhinderung der natürlichen objectiven Bewegung" kann der bestimmte Verstandesbegriff einseitig festgehalten werden. Die Wahrheit des Begriffs liegt nicht in seiner einseitigen Verstandesbestimmung, sondern darin, daß er ebenso gut sein Gegentheil seyn kann, darin, daß er auch das „nicht seyn kann, was er ist". So ist der Widerspruch schon in der Verstandesbestimmung. Der „absolute Widerspruch" ist die absolute Identität und nur in der Identität zugleich und dem Widerspruch der Identität und des Widerspruchs liegt die Wahrheit, während jede Bemühung des Verstandes, die Wahrheit in der Form Eines Urtheils oder Satzes zu fassen, nothwendiger Weise einseitig bleibt, mithin falsch ist. Die „Vernunftidentität des Widerspruchs" setzt sich als eine Selbstbewegung des Begriffs bis zu dem in der Methode liegenden „höchsten Abschluß" fort. Die verständige Thätigkeit bildet durch Abstraction feste Bestim-

mungen, die dialektische Thätigkeit im engern Sinne oder die negativ vernünftige Thätigkeit behandelt den Begriff ruhelos, daß derselbe immer wieder in sein Gegentheil umschlägt, die speculative oder positiv vernünftige Thätigkeit vereinigt oder identificirt den Begriff in seinem Gegentheile wieder mit sich selbst. Der Begriff ist die „einzige und alleinige Substanz", seine „Selbstbewegung" der „einzige und alleinige Proceß" im objectiven Gang der Sache" und „im Kopfe des Philosophen". Das Subject ist beim Philosophiren Zuschauer des „sich objectiv vor seinem Bewußtseyn abspielenden Processes", dessen Säuberung von allen „zufälligen subjectiven Zuthaten" die Aufgabe der wissenschaftlichen Methode ist (S. 37).

Die Kritik soll nun zuerst darthun, 'was aus einer Aufhebung des logischen Satzes vom Widerspruche „nach allen Richtungen hin" folgt, und zweitens untersuchen, ob die Methode zu den von den gewöhnlichen Annahmen der Wissenschaft abweichenden Voraussetzungen und Behauptungen irgend eine „Berechtigung" hat. Der Herr Verf. weist mit Sachkenntniß und Scharfsinn nach, daß die Voraussetzungen der Hegel'schen Dialektik, welche sich über die „gemeine Verstandeslogik" erheben will, hinfällig sind, daß diese Dialektik als ein „voraussetzungs-oses, in der Luft schwebendes Bauwerk" betrachtet werden muß, daß sie zu keiner Erkenntniß verhelfen kann, und „eben o sehr die Möglichkeit alles Denkens überhaupt, wie die Mögichkeit der Mittheilung aufhebt", daß sie „in jeder Beziehung as leere Wortschema zu unmöglichen Denkaufgaben ist" (S. 45).

Was nun zuerst den Unterschied der gemeinen und der egel'schen Unendlichkeit betrifft, so ist die gemeine Unidlichkeit ein negativer Begriff; denn dem Verstande ist nur is Endliche das Gegebene, das Positive. Das Unendliche ist en die Negation dieses Positiven, des Endlichen. Bei Hegel die Unendlichkeit ein positiver Begriff. Sie ist vor dem rum der Vernunft „die flüssige Unbestimmtheit des Begriffs", ne „Allerweltsmöglichkeit"; die feste Bestimmtheit des Begriffs

aber ist ihm eine „willkürlich vom Verstande gezogene Beschränkung" dieses positiven Unendlichen oder „eine partielle Negation". So sind beide „heterogen", die gemeine Unendlichkeit kann nur vom Verstande, die Hegel'sche nur von der Vernunft erfaßt werden. Man kann die letztere nur mit der Dialektik, nie mit dem Verstande durch bestimmte Begriffsbestimmungen gewinnen. Daher kann sie auch der Verstand nicht rechtfertigen; denn der Verstand „muß leugnen was er nicht begreift und wofür er zugleich keine Begründung sieht". Durch „Vermittlung der Hegel'schen Unendlichkeit" kann „am allerwenigsten dem Verstande die Hegel'sche Vernunft begreiflich gemacht werden" (S. 51).

Der Herr Verf. entwickelt den Dualismus des gemeinen Verstandes und der sogenannten Hegel'schen Vernunft, er weist nach, daß es unrichtig sey, wenn man den Verstand für unfähig zur Erfassung der Wahrheit halte, er nennt es „abgeschmackt", wenn man in demselben Intellect zwei Vermögen annimmt, die „nach entgegengesetzten widersprechenden Gesetzen denken", er zeigt, daß die unendliche oder flüssige Hegel'sche Vernunft, „soweit dieselbe über die Thätigkeit des Verstandes und über die Aufnahme des aus dieser entnommenen Materials hinausgeht, mystisch, unmittheilbar für Andere und unbegreiflich für den sie Ausübenden sey" (S. 51—65). Durch Beseitigung der Worte: Verstand und Vernunft ist dieser Irrthum durch einige Neuere nur „vertuscht", nicht beseitigt. Man hat jedenfalls in der neuern Logik Unrecht, wenn man „die Nothwendigkeit aufrecht erhält, den Widerspruch gelten zu lassen, seine Einheit zu denken und somit die formalen Denkgesetze aufzuheben" (S. 66).

In der Legitimation der Methode begeht Hegel den Fehler, daß er die Rechtfertigung, Nachweisung und Begründung nicht, wie dieses sich von selbst verstehen sollte, durch das Bestehende und bereits Anerkannte ausführt, sondern durch das „was erst legitimirt werden soll". Er muß die dialektische Methode durch sich selbst rechtfertigen, weil er sie nicht vor dem Verstande rechtfertigen und darum nur an die Vernunft appelli-

ren kann. Was außer der dialektischen Methode liegt, gilt als „Scheinbeweis". Der Dialektiker will „den Widerspruch denken können", denn er ist im Besitze „der speculativen Vernunft". Was er in seinem Bewußtseyn findet „verallgemeint er" und erklärt es für die „Natur des Geistes". Der Behauptung, daß zum Wesen der Erfahrung der Widerspruch gehöre, steht „die allgemeine Anerkennung" des Gegentheils, das Kriterion der Denkgesetze selbst entgegen. Hegel hält es für die Aufgabe der Philosophie, „das Absolute zu erfassen". Der Herr Verf. nennt dieses eine „willkürliche, leere Versicherung". Er giebt Schopenhauer Recht, nach welchem die Sehnsucht nach dem Absoluten die Sehnsucht nach „dem von Kant aus der Metaphysik hinausgeworfenen Gotte" ist. Der Verstand kann den bestimmten Begriff der Erfahrung nicht als wesentlich mit dem Widerspruch behaftet denken. Hier soll die Vernunft aushelfen und das dem Verstande Undenkbare denken. „Wie überall bei den Vorgängern (Kant, Jacobi, Fichte, Schelling) muß, wo der Verstand sich bankerott erklärt hat, der Name Vernunft aushelfen, um scheinbar weiter zu kommen und das zu leisten, was, wie Jedermann weiß, der Verstand nicht leisten kann (S. 66—75). Es handelt sich nun für Hegel darum, die „bisher unerhörte Behauptung, daß der Widerspruch in Allem und jedem sey", zu stützen. Die Existenz der Widersprüche wird durch Sophismen bewiesen, welche theils „der Vernunft unwürdig", theils „an Einseitigkeit unter dem Niveau des Verstandes stehen", theils auch verschiedene und entgegengesetzte Begriffe identificiren und unberechtigt „verabsolutiren". Der Widerspruch wird zuerst in die Begriffe hineingelegt und hintennach natürlich wieder in ihnen gefunden. Die zur Begründung für den Verstand gemachten Voraussetzungen muß die Dialektik selbst als „ungenügend" und „in sich unwahr" fallen lassen. So beruht sie auf „Voraussetzungslosigkeit", auf „ihrer eigenen subjectiven Versicherung". Darum wirft ihr der Herr Verf. „Haltlosigkeit" und "objective Berechtigungslosigkeit" vor. Ihre Principien heben „alle Grundlagen des Erkennens" in der Wissenschaft und im Leben auf.

So wird die Hegel'sche Dialektik von dem Herrn Verf. „eine merkwürdige historische Erscheinung mit dem Charakter einer krankhaften fixen Idee" genannt (S. 95).

Der Herr Verf. geht zur **Flüssigkeit der Begriffe** über. Da es nach Hegel die Natur des Begriffs ist, sich zu verändern, in sein Gegentheil umzuschlagen, flüssig zu seyn, so kann das Ich auch diesen Selbstbewegungsproceß nicht suspendiren. Daher ist für dasselbe ein Fortgang im Denken unmöglich, sowohl im verständigen als im vernünftigen Denken. Die Methode ist auf der einen Seite voraussetzungslos und will sich doch auf der andern Seite durch Voraussetzungen begründen. Sie schwankt zwischen der verständigen und der vernünftigen oder speculativen Seite. Jene nimmt zu Voraussetzungen ihre Zuflucht, diese ist voraussetzungslos, jene kann nicht beweisen, was sie beweisen will, diese hebt die „Möglichkeit alles und jedes Denkens" auf (S. 95—101).

Es soll nun untersucht werden, wie die **dialektischen Gegensätze** sich zu einander verhalten und wie „aus ihrer Einheit oder Identität ein neuer Begriff gewonnen werden kann". Durchaus begründet ist, was der Herr Verf. hierüber S. 107 sagt: „Die Dialektik behauptet, daß es die eigenthümliche Natur des Begriffs sey, zwischen zwei conträr entgegengesetzten Bestimmungen (+ A, — A) zu oscilliren. Was + A ist, wissen wir, und was — A ist, ebenfalls, was aber der Begriff auf seinem Wege zwischen + A und — A ist, das mag Gott wissen. Worte giebt es dafür nicht, und mit Worten beschrieben oder gar nachgewiesen hat Hegel diese unendlich vielen, allmälig vermittelnden Stufen des Uebergangs nirgends, sondern stets geschieht auch bei ihm der Uebergang von einem Gegentheil zum andern **sprungweise**, indem durch irgend ein Sophisma die **Identität** beider erschlichen wird; und diese Vorspiegelung des logischen Verhältnisses der Identität soll, für den Nachweis der **realen Bewegung** des Uebergehens gelten. Giebt man zu, daß die Wahrheit des Begriffs nicht dies ist, + A oder — A zu seyn, sondern dies, reales Uebergehen von + A

zu — A und umgekehrt zu seyn, dann ist es nicht schwer, bei solchen Bestimmungen, welche Zustände bezeichnen, zwischen denen die Anschauung einen realen Uebergang kennt, diesen letzteren als den dialektisch aus den Gegensätzen entwickelten Begriff anzupreisen (z. B. Werden als „Uebergang von Nichts, richtiger Nichtseyn zum Seyn".) Selten sind aber solche Zustände der Art, daß es zwischen ihnen reale Uebergänge giebt. Man macht dann den aus den Gegensätzen hervorgehenden Begriff zur „realen Einheit" derselben. Uebergang ist aber etwas Anderes als Einheit; ebenso ist Einheit nicht mit Identität zu verwechseln! Am Ende wird aber durch Aufheben der positiven Gegensätze nicht ein neuer positiver Begriff, sondern ein Nichts, ein Zero gewonnen. Oft sind die Gegensätze auch nur „privativ contradictorisch". Als Beispiele werden angeführt „Seyn und Nichts, Endliches und Endloses, Maaß und Maaßloses", oder „einfache" oder „positiv contradictorische", wie „Grund und Existenz, Begriff und Realität". Auf solche Gegensätze ist aber die dialektische Methode nicht anwendbar, weil sie nicht „conträre Gegensätze" sind. Alle scheinbaren Fortgänge der Dialektik sind aus der „vorherigen empirischen Kenntniß ihres Stoffes" entnommen; denn alle „Vereinigung wahrhaft conträrer Gegensätze schneidet stets den Fortgang ab" (S. 109).

In der dialektischen Methode und im Empirismus wird einerseits auf die Ohnmacht der Dialektik für sich und auf die Nothwendigkeit ihrer Aufnahme und Bearbeitung des Erfahrungsstoffes hingewiesen. Die offene Anerkennung der Aufnahme des Erfahrungsinhaltes war darum ein „geschickter Streich" Hegel's. Die Dialektik begnügt sich damit, den aufgenommenen Stoff aus dem reinen Denken zu entwickeln, meistens aber „corrumpirt" sie ihn durch die „hineingepfropften Widersprüche", durch die „willkürlich geänderten Beziehungen" und „Wortbedeutungen" „oft bis zur Unkenntlichkeit". Immer ist das Ausgehen von der realen Anschauung das Ursprüngliche; die dialektische Bearbeitung erscheint als eine „geschraubte Umführung" des letzteren (S. 116).

Der Herr Verf. knüpft die Frage an, wie Hegel zu seiner Methode gekommen sey. Er sucht zu zeigen, daß jedes Neue in der Philosophie aus einer „mystisch-concipirten Idee", dem „Angelpunkte" des jedesmaligen Systems, hervorgehe. Als dieser Angelpunkt der Hegel'schen Philosophie wird der Satz bezeichnet, daß „die Idee Alles und außer der Idee Nichts ist", daß die Idee „Substanz, Subject u. s. w. ist, daß die Welt nichts als logische Idee enthält", daß „mit dem Denken Alles erschöpft ist". Die Idee selbst, das war die Consequenz, mußte das Denken vollziehen. Damit war die „Selbstbewegung" des Begriffs gesetzt und die „Ausmerzung" des Subjects aus dem Denken. Hieraus folgte die „ununterbrochene Flüssigkeit" und „Unbestimmtheit des Denkens". Der Satz der Identität und des Widerspruchs wurde aufgehoben. Man mußte die Einheit des Widerspruchs denken. Es sind die Vorbedingungen zur dialektischen Methode gegeben. Man gewinnt keine zeitliche Genesis der Welt, man versucht eine apriorische Entwicklung derselben. Man betrachtet als Zuschauer den Gedankenproceß im Bewußtseyn. Man nahm dabei Rücksicht auf das, „was damals in der Philosophie Mode war", den „übermäßigen Werth" der Kant'schen Antinomieen, die „Deduction der Kategorien" als Hauptgegenstand der Philosophie, den „triadischen Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis", die Berechtigung der Vernunft zum Postuliren von „allerlei unverständigen und grundlosen Behauptungen" im Theoretischen und Praktischen, das Schreiben in einem „der Klarheit der deutschen Sprache unwürdigen, unverständlichen Jargon", welches die „Unklarheit der Gedanken" für „Tiefe" ausgab, die „willkürliche Veränderung" des Sinnes, den die Sprache mit einem Wort verbindet, das Hinstellen der Philosophie als „der Wissenschaft des Absoluten" und als „der absoluten Wissenschaft" in „hochtrabender Weise". Die Hegel'sche Dialektik wollte das Weltall mit „einem Griff umklammern". Sie blendete durch „die Unerhörtheit" ihrer Aussprüche (S. 121).

Vor Hegel ist die Dialektik an die „Fundamentaldenk-

gesetze" gebunden. Sie benutzte das Auftauchen des Widerspruches als Kriterion der Unwahrheit, um durch Verbesserung der aus dem Widerspruch hervorgehenden falschen Begriffe der Wahrheit näher zu kommen. Die Hegel'sche Dialektik dagegen ist als eine neue aus der Behauptung hervorgegangen, daß nichts als der Begriff und daß jeder Proceß die Bewegung des ewigen flüssigen Begriffs sey, die ewige im Bewußtseyn reproducirbare Genesis des Absoluten. Diese Dialektik hebt im Gegensatze zur Dialektik vor ihr die Fundamentaldenkgesetze auf. Sie beruht auf ihrer Versicherung und ihrer subjectiven Entwicklung. Sie ist, endigt der Herr Verf. sein Resumé S. 124, „eine krankhafte Geistesverirrung, welche, allein auf die Versicherung ihrer Wahrheit gestützt, mit der Aufhebung der seit Jahrtausenden von Keinem angezweifelten Fundamentalgesetze des gesunden Denkens nicht nur alle bisherigen theoretischen und praktischen Leistungen des Menschengeschlechtes verhöhnt, sondern jede Möglichkeit des Denkens überhaupt und damit des Lebens vernichtet."

Trotz dieser harten Aussprüche des Herrn Verf. wird aber nicht bestritten werden können, daß Hegels Versuch einer Weltentwicklung aus dem reinen Gedanken durch alle verschiedenen Denkbestimmungen desselben ein großartiger war, daß Hegel in den verschiedensten Zweigen des Wissens Bedeutendes und für immer Bleibendes durch die kritische Seite seiner Dialektik geleistet hat, daß er mit Recht die Bedeutung des Begriffs und die Entwicklung der Erscheinungen aus den Thatsachen des Bewußtseyns hervorhob, daß er das Einseitige der bloß formalen Logik ohne Zusammenhang mit der Erkenntnißtheorie und dem objectiven Seyn der Dinge zeigte, und in der unendlichen Mannichfaltigkeit der Erscheinungen die Einheit, das Wesen durch seine Begriffsentwicklung aufzufinden verstand. Der beengende Panzer der Hegel'schen Trilogie wird mit der Zeit abgeworfen, die zu große und unbegründete Geringschätzung der formalen Logik, die Paradoxiesucht seiner Dialektik wird verschwinden; aber die Resultate seiner kritischen Leistungen werden bleiben. Weist doch der Herr Verf. der vorliegenden Schrift selbst darauf hin,

daß er ferne davon sey, das was Hegel als Resultat seiner Forschung gewonnen habe, zu bekämpfen, daß er nur die Mängel und Unhaltbarkeiten seiner dialektischen Methode hervorheben wolle, erkennt er doch selbst Hegel's bedeutende und bleibende Leistungen in der Rechtslehre, Aesthetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie gerne und entschieden an. v. Reichlin-Meldegg.

Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz v. Baader's Werken von Dr. Franz Hoffmann, Prof. der Philosophie an der Universität Würzburg. Erlangen 1868. Verlag von Besold.

Der unermüdlich für die Anerkennung und Verbreitung der Baader'schen Philosophie thätige Verf. versucht in dem angezeigten Werke durch bloße Gruppirung von Originalstellen aus Baader's Werken eine Anschauung von den Hauptlehren desselben, welche zugleich als Grundzüge der Philosophie der Geschichte gelten können, zu geben, und will hierdurch zum Studium der Baader'schen Werke selbst einladen. Sein Buch zerfällt darum in die sechs Abschnitte: Selbstbildung; Glaube und Wissenschaft; Gott; Weltschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung. Man sieht nun freilich schon aus der angegebenen Uebersicht über die in dem Buche besprochenen Materien, daß dasselbe seinem Titel wenig entspricht. Denn von den verschiedenen Weltaltern, also den Perioden, in welche die Geschichte der Menschheit zerfällt, dem in ihnen herrschenden, eigenthümlichen Geiste und dem allmähligen, stufenweisen Fortschritte der Menschheit ist darin wenig zu finden. Unsere Schrift ist eigentlich nur eine Anthologie aus Baaders Werken über die Philosophie der Religion, spezieller des Christenthums, und es fällt somit allerdings Anfang, Mitte und Ziel der Geschichte im Allgemeinen in seine Betrachtung, aber die Geschichte selbst in ihrer Ausfüllung durch die speciellen Geschichtsperioden liegt ihm ferne.

Bei allem dem ist jedoch das Buch ein lieblicher Kranz, geflochten aus den schönsten Ergüssen der Baader'schen Specula-

tion, und allen Denkenden zu einer erfrischenden Lektüre zu empfehlen. Namentlich gleich der erste Abschnitt über die Selbstbildung muß uns mit Liebe und Hochachtung gegen den für alles Edle begeisterten Jüngling, aus dessen Tagebuch dieser Abschnitt die schönsten Ergüsse des geistreichen Denkers mittheilt, um so mehr erfüllen, als dieselben auch in edler Sprache geschrieben sind. Baader war damals vom Geiste des Herder'schen Humanitätschristenthums angeweht, und seine Sprache zeigt auch noch, ferne von dem Schwulst seiner spätern, vielverschlungenen Satzbildung, die schöne Einfachheit der Herder'schen Diktion. Was nun die weitern Abschnitte betrifft, so geben sie, wie schon gesagt, den wesentlichen Inhalt des Baader'schen Religions-Systems. Da ich aber in unsrer Zeitschrift über die Grundlehren bereits mich ausgesprochen und sowohl meine Zustimmung zu denselben als meine Abweichung von ihnen entwickelt habe, so glaube ich hierauf verweisen zu sollen. Wer von einzelnen Extravaganzen der Baaderschen Philosophie, wie sie sich besonders in ihrer Dämonologie aussprechen, und von ihrer vielfachen Verwechslung der Kirchenlehre, namentlich des Nicänischen Symbols, mit dem Urchristenthum, der reinen Lehre und dem wahren Selbstbewußtseyn Jesu abzusehen vermag, wird in den Entwicklungen Baader's manches ächte Gold finden, und ich möchte in dieser Hinsicht vorzugsweise hinweisen auf Baaders Bestrebungen, den wahren, von Deismus und Pantheismus gleich weit entfernten Theismus geltend zu machen, und die Gottesidee in ihrer real-idealistischen Lebensfülle als Einheit von Geist und Natur darzulegen. Man wird aber auch da, wo Baader in der Weise des scholastischen Dogmatismus spekulirt, immer einen gehaltvollen Kern der Wahrheit finden, und so darf seine Philosophie, je mehr sie in die Tiefe einzudringen strebt, unsrer Zeit, deren Denken sich bis zum schaalsten Materialismus verflacht hat, als eine ernste Mahnung zum gründlichen Forschen fort und fort entgegengehalten und empfohlen werden.

Wirth.

Ein Brief von Leibnitz.

In dem von C. J. Gerhardt 1860 in Halle herausgegebenen Briefwechsel zwischen Leibnitz und Christian Wolf fehlt des ersteren Antwort auf Wolf's Brief vom 1. Juli 1713, der die Mittheilung über das kürzlich erschienene Commercium epistolicum d. Johannis Collins et aliorum de analysi promota enthält. Jene Antwort befindet sich im Besitze der hiesigen von Ponickauischen Bibliothek in einer Sammlung von Originalbriefen berühmter Gelehrten an den Hallischen Philosophen. Als Actenstück zu jenem Prioritätsstreit, der zuletzt 1866 in dem Osterprogramm der Bürgerschule zu Delitzsch vom Rector Giesel besprochen worden ist, theile ich den vollständigen Brief hier nachstehend aus dem Originale mit. Die in Rede stehende scheda ist abgedruckt in Leibnitzens mathemat. Schriften herausg. von C. J. Gerhardt, 2te Abth., Bd. 1, 1858. Der vir praeclarissimus quem coram nominabo ist Joh. Bernoulli, der am 7. Juni 1713 mit der Bemerkung nolem immisceri hisce litibus seine Ansicht über die Streitfrage in einem Brief an Leibnitz ausgesprochen hatte, s. Leibnitii et Bernoullii commercium philos. et mathematicum, t. 2, 1745, p. 308 sq.

Halle a. S., August 1868. **Ed. Böhmer.**

Nachträglich verweise ich jetzt noch auf eine Notiz von Cantor in der Zeitschr. f. Mathem. u. Physik herausg. v. Schlömilch, Kahl, Cantor, 1869, Juliheft S. 30. 31: Leibnitz und die Differentiation, mit beliebigem Index.

August 1869.

Vir celeberrime, fautor et amice honoratissime,

Gratias ago quod indicium allati ad te libri Anglicani mihi fecisti. Nonnulla de eodem etiam alii ex diversis locis mihi significarunt. Recensionem aut mentionem Commercii epistolici differendam putem donec mihi eam inspexisse licuerit. Contra accusationem, ne mora invalescat, schedam imprimi curabo, et paucis quidem verbis, ni fallor tamen efficacibus, ineptias Keilianas (non nominato tamen homine)

quo par est sale defricabo, simul etiam Newtono indignum homine candido et conscientiae dictamini contrarium processum necessaria retorsione exprobrabo. Vir in his studiis praeclarissimus, quem tibi coram nominabo, plane sentit Newtonum ignorasse calculum fluxionum (calculum inquam, aliud est enim geometria elementarium etiam diu ante ipsum usurpata, sed ab ipso non parum promota) et ex meo differentiali formasse. Cuius duo habet magna argumenta, unum quod Newtonus, ubi maxime locus erat, nullum eius indicium dedit, alterum quod mirifice in differentiando alicubi lapsus est, ostenditque lapsu suo non simplice (ut errori calculi tribui possit) sed repetito, veram differentiandi rationem sibi ignotam fuisse. Ego olim ex meo candore alios iudicans credideram asserenti tale quid de suo habuisse, sed processu eius insidioso admonitus rem examinavi et idem sentire cogor. Ita Angli isti vanitatis suae poenas peritis dabunt. Nec dubito fore in ipsa Anglia viros egregios qu hanc temeritatem improbabunt.

Cum hoc scripsissem, venit in mentem schedam iam antea semiconceptam absolvere, quam etiam adiicio, et rogo ut imprimi cures sumtu meo aliquot centenis exemplaribus. Gratum autem erit, si ita praesis impressioni ut nullum exemplum ad alios perveniat, neque enim refert ad eos pervenire controversiam qui nihil in hoc negotio intelligunt. Fac etiam adhiberi chartam nitidam et bonos typos. Potest abesse titulus, primaque statim pagina incipi ab eo quod vides. Quingenta exemplaria suffecerint ad summum. Formaque quam octavam vocant, cuius credo non nisi quatuor paginae implebuntur, quae faciunt quartam plagulae partem. Non memini methodi differentialis Moutoni astronomi Galli, sed cuius ego scripta numquam legi nec ad rem facere puto. Mercatoris differentiae in logarithmotechnia fecere ut animum ad differentiationes adiicerem, sed ea occasionem, non fundamentum praebuere. Alia et minus istis hominibus perspecta mentem altius erexere. In tua manu erit, exemplaria

mittere ad eos ad quos librum Anglicum pervenisse nosti, per alios enim spargi talia inutile fuerit. Solent enim homines invidi calumniis delectari. Quia dn. Vaterus complura habet Commercii epistolici exemplaria, fac quaeso ut unum ex illis etiam pro amico (id est me) obtineas. Ad me enim, credo, non mittent Angli, ne insultationem iniuriae adiecisse videantur. Scheda mea praecursoria est; sicubi ipsum librum Anglicum videro, et ad chartas meas rediero, plura occurrent quibus nugatores revincantur.
Nisi literas a me accipis quibus discedere me significem (in eo enim sum ut discessum maturem), rogo ut terna quaternave exemplaria mihi mittas commendesque dno de Munch consiliario intimo smi ducis Saxoniae Cizensis qui cum aliis ad me destinabit.

Venit in mentem: optimum fore ut forma schedae meae formae seu magnitudini libelli Anglici respondeat, et sit in octava forma si libellus istam habet vel in quarta si quartam, — ita in ligatura ei adiici poterit; itaque desiderem etiam plagulae magnitudinem sic satis respondere Anglicanae. Quod superest vale et fave.

Dabam Viennae Austriae 2 Augusti 1713

deditissimus
Godefridus Guilielmus Leibnitius.

Nachricht.

Der Philosophen-Congreß unter Leitung des Herrn Prof. Dr. von Leonhardi wird in der Zeit vom 26ten September bis 2ten October zu Frankfurt a/M. tagen.

Verzeichniß
sämmtlicher gedruckter Schriften
Ch. Herm. Weiße's,
soweit dieselben aufgefunden worden,
und
Aufforderung zur Vervollständigung desselben.

Von Dr. Rudolf Seydel, Prof. in Leipzig.

Nachdem ich die Arbeiten beendigt, welche zur Anfertigung eines vollständigen Verzeichnisses der Schriften meines unvergeßlichen Lehrers von mir irgend unternommen werden konnten, bringe ich das Ergebniß derselben im Nachfolgenden zur Veröffentlichung. Ich darf nach mehrjährigem sorgfältigem Suchen und Einziehen von Erkundigungen jetzt wohl sagen, daß ich es für höchst unwahrscheinlich halte, daß mir irgend eine Arbeit Weiße's entgangen; aber andrerseits angesichts der Erfahrung, daß vereinzelte Ergänzungen mir noch bis auf diesen Tag zugegangen sind, und daß dabei zum Theil Organe in Betracht kamen, welche Weiße selbst nie gegen mich erwähnt hat, ja von deren Existenz ich Nichts wußte, — angesichts dessen, sowie im Hinblick auf die nicht überall als vollständig zu constatirenden Anonyma, sehe ich mich zu der Bitte veranlaßt, die geehrten Leser dieses Verzeichnisses möchten mir jede Notiz, welche zur Vervollständigung desselben dienen könnte, gefälligst zugehen lassen.

Zugleich ergreife ich diese Gelegenheit, um Allen, welche mir hilfreiche Hand geleistet haben, insbesondere den Herrn Verlegern und Herausgebern von Zeitschriften, öffentlich meinen Dank auszusprechen.

(Ch. H. Weiße ist geboren am 10. Aug. 1801, gestorben am 19. Septbr. 1866.)

1821. Ueber Wilhelm Meisters Lehrjahre. Abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", Breitkopf u. Härtel, 1867, aus dem handschriftlichen Nachlasse.

1823. Diversa naturae et rationis in civitatibus constituendis indoles e Graecorum historia illustrata. Lips. Deutrich. Habilitationsschrift.

Um **1826.** De jure doctoratus cerasorum. Dissertatio humoristico-juridica. Lipsiae, s. a. Nicht im Buchhandel.

1826. Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter. Nebst einem Anhange mythologischen Inhalts und einer Rede über das Verhältniß des Studiums der Geschichte zu der allgemeinen Nationalbildung. Leipzig, Gerh. Fleischer.

1828. Darstellung der griechischen Mythologie, 1. (einziger) Theil. A. u. d. T.: Ueber den Begriff, die Behandlung und die Quellen der Mythologie. Leipzig, Ambrosius Barth.

De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia. Lips. Haack. Zum Antritt des Extraordinariats.

Dresdener Morgenzeitung: Nr. 117—121: Ueber Göthes Faust, zweiter Theil. Verarbeitet in Weiße's Buch über Faust, s. u.

1829. Aristoteles Physik. Uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet. Leipzig, Ambr. Barth

Aristoteles von der Seele und von der Welt. Desgleichen.

Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels. Leipzig, Ambrosius Barth.

1830. System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. In drei Büchern. 2 Bde. Leipzig, C. H. F. Hartmann.
Blätter für literarische Unterhaltung: Nr. 341. Erklärung. (In Bezug auf Weiße's Gottesbegriff.)
1831. Blätter für literarische Unterhaltung: Nr. 305. Schnelle Erfüllung eines frommen Wunsches. (In Bezug auf die homerische Frage.)

Leipziger Literaturzeitung:

Nr. 13. Ueber „J. G. Fichte's Leben und Briefwechsel", herausgegeben von J. H. Fichte.
— 19. Ueber Weiße „System der Aesthetik". Selbstanzeige.
Nr. 256. Ueber Fischer „Die Lehre von den Arten der Seele".
— 258. Ueber Bacon's „Neues Organon", übersetzt von Brück.
— 271. Ueber Daumer „Andeutung eines Systems speculativer Philosophie".
— 277. Ueber Grohmann „Aesthetik als Wissenschaft".
1832. Ueber die Legitimität der gegenwärtigen französischen Dynastie. Leipzig, Literarisches Museum.
Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpuncte von Hegels Abscheiden. Nebst einer kurzen Darlegung meiner Ansicht des Systems der Philosophie. Leipzig, Schaarschmidt u. Volckmar.
Das Vaterland, Blätter für Proposition und Opposition: Nr. 60. Die teutsche Opposition.

Leipziger Literaturzeitung:

Nr. 47. Ueber „J. G. Fichte's Leben und Briefwechsel", herausgegeben von J. H. Fichte, 2. Theil.
— 69. Ueber Gruppe „Antäus, philosophischer Briefwechsel".
— 133. Ueber Baader „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik".
— 165—67. Ueber Schubert „Geschichte der Seele".
— 237. Ueber Stahl „Philosophie des Rechts".
— 289. Erklärung gegen Gabler. (In Bezug auf Hegel, namentlich dessen Gottesbegriff.)
— 304 f. Ueber „Das Büchlein von Göthe". Angehängt an Weiße's Buch über Faust, s. u.
— 316. Anfrage wegen des angeblich Hegel'schen Aufsatzes „über das Verhältniß der Naturphilosophie" 2c.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Bd., Nr. 110. Ueber Jacob „Charakteristik Lucians von Samosata".
2. Bd., Nr. 14 f. Ueber Ruge „Die platonische Aesthetik".
— Nr. 41 f. Ueber Göschel „Zerstreute Blätter aus dem Hand- und Hilfsbüchlein eines Juristen".
2. Bd., Nr. 59 f. Ueber Hoffmeister „Beiträge zur wissenschaftlichen Kenntniß des Geistes der Alten".
— Nr. 65—68. Ueber Schubarth „Vorlesungen über Göthes Faust". In das Buch über Faust verarbeitet, s. u.
— Nr. 71 f. Ueber Hoffmann „Die Dialektik Platons".
1833. Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. Dresden, Kori.

Leipziger Literaturzeitung:

Nr. 5. Ueber Zimmermann „Denklehre".
— 41. Ueber Beneke „Lehrbuch der Logik".
— 103. Ueber Grohmann „Princip des Strafrechts".
— 123. Ueber Hegel's Werke, Band 1. 2. 11. 12.
— 198 f. Ueber Göthes Faust, 2. Theil. In Weiße's „Faust" verarbeitet, s. u.
— 216. Ueber Fischer „Die Freiheit des menschlichen Willens".
— 219. Ueber v. Müller „Göthe in seiner praktischen Wirksamkeit" und „Göthe in seiner ethischen Eigenthümlichkeit". Angehängt an das Buch über Faust, s. u.

Nr. 229—31. Ueber Ritter „Geschichte der Philosophie", Band 1. 3.
— 284 f. Ueber Feuerbach „Der vatikanische Apollo".
— 298. Ueber Schick „Epopöe und Tragödie".

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 97—99. Ueber H. Heine „Zur Geschichte der neuern schönen Literatur in Deutschland".
2. Band, Nr. 41 f. Ueber Richter „Die Lehre von den letzten Dingen". Angehängt an Weiße's „Philosophische Geheimlehre", s. u.
— Nr 86 f. Ueber Göthes Werke, 44—46. Band. An Weiße's Buch über Faust angehängt, s. u.
— Nr. 107—10. Ueber „Wahrheit aus J. Paul's Leben". Wieder abgedruckt in: „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Sengler's religiöse Zeitschrift für das katholische Deutschland:

Januar bis Juni. Ueber die eigentliche Grenze des Pantheismus und des philosophischen Theismus. Mit besonderer Beziehung auf Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion und einige verwandte Schriften. Vier Artikel.
2. Heft. Ueber Cas. Conradi „Selbstbewußtseyn und Offenbarung".
1834. Nikodemus, Theodicee in deutschen Reimen. Dresden, Ch. F. Grimmer.
Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden, Ch. F. Grimmer.
Leipziger Literaturzeitung: Nr. 19. Ueber Rust „Philosophie und Christenthum".

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 15—17. Ueber „Wahrheit aus J. Pauls Leben". Wieder abgedruckt in: „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— Nr. 111 f. Ueber van Heusde „initia philosophiae Platonicae."
2. Band, Nr. 116. Ueber Heinroth „Die Lüge".

Blätter für literarische Unterhaltung:

Nr. 229 f. Ueber Braniß „System der Metaphysik".
— 260 f. Ueber Cousin „Ueber französische und deutsche Philosophie", übersetzt von Beckers, mit Vorrede von Schelling.
— 286—88. Ueber J. H. Fichte „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer".
Heidelberger Jahrbücher: Nr. 69 f. Ueber J. H. Fichte „Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie".
1835. Grundzüge der Metaphysik. Hamburg, Friedr. Perthes.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 8—10. Ueber C. G. Carus „Vorlesungen über Psychologie".
— — 51—54. Ueber Rückert „Gesammelte Gedichte". Wieder abgedruckt in: „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— Nr. 100. Ueber Ernst Weber „Die Aesthetik".
2. Band, Nr. 21—26. Ueber Herbart „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" und „Lehrbuch der Psychologie"; Griepenkerl „Briefe über Philosophie"; Röer „Herbarts Methode"; Drobisch „Beiträge zur Orientirung über Herbarts System"; Strümpell „Erläuterungen zur Herbart. Philosophie".
— Nr. 55. Ueber Wienbarg „ästhetische Feldzüge".
— — 84 f. Ueber „Göthes Briefwechsel mit einem Kinde". Angehängt an das Buch über Faust, s. u.
— Nr. 119 f. Ueber Ackermann „Das Christliche im Plato".

Literarischer Anzeiger für christliche Theologie:

Nr. 41—43. Ueber K. Ph. Fischer „Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse".
— 51—53. Ueber Schleiermacher „Vertraute Briefe über die Lucinde".

Anm. In „Die philos. Literatur der Deutschen" von Gumposch, S. 325, ist eine Recension Weiße's fälschlich von 1835 angegeben, über Romang in den Heidelb. Jahrbb., welche dort 1836 erschien. — In einem Verzeichnisse der ästhetischen Schriften Weiße's, welches ich den von mir herausgegebenen „Kleinen Schriften Weiße's zur Aesthetik" angehängt, findet sich folgende Rumer:

1835. Heine, Salon, 2. Bd. Recension im Mscr. vorhanden, mit Spuren von Redaction und geschehenem Abdrucke, aber gedruckt nicht aufgefunden.

Das Manuscript trägt die Jahrzahl 1835. Jene „Spuren" bestehen in Redactionsnotizen und Bleistift=Angaben für den Setzer, wie wir sie in Manuscripten, die aus der Druckerei zurückkommen, zu finden pflegen. Dennoch habe ich auch bis heute diesen Artikel nicht gedruckt gesehen. Ich glaube dafür bürgen zu können, daß er in den in Betracht gezogenen Organen nicht steht. Für das Wahrscheinlichste halte ich deshalb jetzt, daß der Abdruck von Weiße selbst oder vom Redacteur der fragl. Zeitschrift nachträglich inhibirt worden und so das Mscr. in die Hände des Verf. zurückgelangt ist. Dies wird beinahe gewiß durch den Umstand, daß eine jener Bleistiftnotizen auf eine Nr. 108, S. 865 verweist, was auf die Berliner Jahrb. f. wissensch. Kritik 1835, 2. Bd., vollkommen paßt: für welchen Ort sonach der Artikel bestimmt gewesen seyn dürfte.

1836. Nikodemus, Das Büchlein von der Auferstehung. Dresden, Ch. F. Grimmer.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 16. Ueber Lommatzsch „Wissenschaft des Ideals" rc.
— Nr. 81—84. Ueber J. G. Fichte's nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte.
— Nr. 119 f. Ueber Varnhagen von Ense „Galerie von Bildnissen" rc. Wiederabgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
2. Band, Nr. 26—28. Ueber Gervinus „über den Götheschen Briefwechsel". Angehängt an das Buch über Faust, s. u.
— Nr. 37. Ueber C. Ph. Fischer „de hellen. philos. principiis".
— — 38—40. Ueber Eckermann „Gespräche mit Göthe". Angehängt an das Buch über Faust, s. u.

Blätter für literarische Unterhaltung:

Nr. 5. Kurze Notiz: Luther über Preßfreiheit und Bücherverbote.
— 23 f. Ein Wort über philosophische Methode; Recension über Hinrichs „Die Genesis des Wissens".
— 61—65. Ueber Strauß „Leben Jesu"; Steudel „Vorläufig zu Beherzigendes" rc.; Eschenmayer „Der Ischariotismus unsrer Tage".
— 190. Ueber E. Schmidt „Begriff und Möglichkeit der Philosophie".
— 356—58. Ueber J. H. Fichte „Grundzüge zum System der Philosophie" 2. Abth.

Heidelberger Jahrbücher: Nr. 62—64. Ueber Romang „Ueber Determinismus und Willensfreiheit".

Literarischer Anzeiger für christliche Theologie: Nr. 19 f. Ueber die philosophische Grundlage von Strauß's „Leben Jesu". Sendschreiben an Dr. Tholuck.

Theologische Studien und Kritiken:

1. Heft. Ueber Göschel „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele".
2. Heft. Ueber die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen.

Allgemeine Literaturzeitung (Jena, dann Halle):

Intelligenzblatt, Nr. 8, S. 72 steht eine „Berichtigung" von Weiße; sonst enthält dieser Jahrgang Nichts von ihm, wie sein Name überhaupt in

den Büchern des Verlags dieser Zeitung nicht vorkommt. Gumposch in „Die philos. Literatur der Deutschen", S. 429, giebt eine Recension von Weiße aus Nr. 58 des Jgg. 1836 dieser Zeitung an, welche vielmehr von C. Weiß verfaßt ist.

1837. Kritik und Erläuterung des Göthe'schen Faust. Nebst einem Anhange zur sittlichen Beurtheilung Göthes. Leipzig, Gebrüder Reichenbach.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: 1. Band, Nr. 51—54. Ueber Rückert „Gesammelte Gedichte" 2. Bd. „Die Weisheit des Brahmanen". „Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenlande". Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Blätter für literarische Unterhaltung:

Nr. 49—51. Ueber Ritter „Die Erkenntniß Gottes in der Welt".
— 106 f. Ueber Bohtz „Die Idee des Tragischen"; Vischer „Das Erhabene und Komische"; Ruge „Neue Vorschule der Aesthetik".
— 188 f. Ueber Conradi „Unsterblichkeit und ewiges Leben".
— 221 f. Ueber Varnhagen v. Ense „Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften".
— 294 f. Ueber Chalybäus „Historische Entwicklung der speculat. Philosophie" rc.

Literarischer Anzeiger für christliche Theologie: Nr. 62—64. Ueber „Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie" und Kreuzhage „Die Erkenntniß der Wahrheit".

Theologische Studien und Kritiken: 1. Heft. Ueber Baur „Die christliche Gnosis."

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:

1. Band, 1. Heft. Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie. Mit Bezug auf Schaller „Die Philosophie unsrer Zeit". Erster Artikel.
— 2. Heft. Zweiter Artikel.
— — Ueber Tholuck „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte".

1838. Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet. 2 Bände. Leipzig, Breitkopf und Härtel.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: 2. Band, Nr. 75—78. Ueber Wilke „Der Urevangelist".

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:

[illegible]. Band, 1. Heft. Zur Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums.
— 2. Heft. Ueber den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie. Sendschreiben an J. H. Fichte.
— — Ueber das Problem der Erkenntniß. Erster Abschnitt der speculativen Logik.

Hallische Jahrbücher: Nr. 210—15. Ueber Hegels „Vorlesungen über Aesthetik", herausgegeben von Hotho.

Münchener Gelehrte Anzeigen: Nr. 209—13. Ueber Schleiermacher „Entwurf eines Systems der Sittenlehre", herausg. von Schweizer.

1839. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

Band, Nr. 50. Ueber Gringmuth „de rhyparographia".
— 58—60. Ueber Stahr „Göthes Iphigenie auf Tauris in ihrer ersten Gestalt". Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— 92—96. Ueber Göschel „Beiträge zur speculativen Philosophie".
Band, Nr. 81—83. Ueber Schleiermachers „Dialektik", herausgegeben von Jonas.

Blätter für literarische Unterhaltung:

[illegible]. 60—63. Ueber Gfrörer „Geschichte des Urchristenthums".

Nr. 83—85. Ueber Rückert „Leben Jesu".
— 152—54. Ueber J. Müller „Die christliche Lehre von der Sünde".
— 204 f. Ueber Michelet „Schelling und Hegel".

Literarischer Anzeiger für christliche Theologie: Nr. 14—16. Ueber Billroth „Vorlesungen über Religionsphilosophie".

Zeitschrift für Philosophie und specul. Theologie:

3. Bd., 2. Heft. Noch ein Wort über die Persönlichkeit Gottes.
4. Bd., 1. Heft. Ueber die philosophische Bedeutung des logischen Grundsatzes der Identität.
— — Ueber den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte. Erster Artikel.
— 2. Heft. Zweiter Artikel.

Hallische Jahrbücher: Nr. 147—155. Die Universität Leipzig.

Münchener Gelehrte Anzeigen: Nr. 64—67. Ueber Daub „Vorlesungen über die philosophische Anthropologie", 1. Bd.

1840. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 40. Ueber „Edward in Rom".
— Nr. 45. Ueber Mises „Ueber einige Bilder der Leipziger Kunstausstellung".
— Nr. 66 f. Ueber Conradi „Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft".
— Nr. 93. Ueber Göthes Briefe an Gräfin Auguste zu Stolberg.
— Nr. 120. Ueber Zauper „Studien über Göthe".
2. Band, Nr. 21—23. Ueber Lützelberger „Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes".
— Nr. 60. Ueber Snell „Philosophische Betrachtungen der Natur".
— Nr. 96—98. Ueber „Die Günderode". Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Blätter für literarische Unterhaltung:

Nr. 25 f. Ueber Ruge „Der Novellist".
Nr. 69—72. Ueber Hegel's „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", herausgegeben von Gans.

Zeitschrift für Philosophie und speculat. Theologie:

5. Band (Neue Folge 1. Bd.), 1. Heft. Ueber den Begriff des Mythus und seine Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte. Dritter Artikel.
— — — Ueber „Werner Hahn: geschichtliche Begründung und Ankündigung der wahren Religionswissenschaft."
— — 2. Heft. Ueber die geschichtliche Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft. Mit Bezug auf die Gegenwart.
6. Band (Neue Folge 2. Bd.), 2. Heft. Die philosophische Literatur der Gegenwart. Erster Artikel. Schleiermacher. Hegel. Steffens*).

1841. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:

1. Band, Nr. 7—10. Ueber Hegel's „Encyklopädie".
— Nr. 41—43. Ueber Bauer „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes".

Blätter für literarische Unterhaltung: Nr. 67—70. 96—98. Ueber Göthes Wahlverwandtschaften und ihre neuesten Beurtheilungen. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Theologische Studien und Kritiken: 2. Heft. Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität.

---

*) Die in das Verzeichniß von Weiße's ästhetischen Schriften im Anhange zu den [illegible] herausgegebenen „Kleinen Schriften Weiße's zur Aesthetik" mit aufgenommenen Briefe von Ch. Felix Weiße an J. Peter Uz, im Morgenblatt 1840, Nr. [illegible] ff. [illegible] 301, sind nicht von Weiße bevorwortet; also dort zu streichen.

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:
7. (N. F. 3.) Band, 1. Heft. Die philosophische Literatur der Gegenwart. Zweiter Art. Die jüngere Hegel'sche Schule. Die Halleschen Jahrbücher.. Feuerbach. Strauß. Frauenstädt.
— — 2. Heft. Dritter Artikel. Die monadologischen Systeme. Leibnitz. Herbart. Ferdinand Weber. Hinkel.
8. (N. F. 4.) Band, 1. Heft. Ueber die metaphysische Begründung des Raumbegriffs. An Lotze.
— — — Die philosophische Literatur der Gegenwart. Fortsetzung des zweiten Artikels. Michelet. „Die europäische Triarchie". Reiff. Werder. Conradi. Erdmann.
— — 2. Heft. Schluß des zweiten Artikels. Carriere. Conradi. Erdmann. Batke.
Hallische Jahrbücher: Nr. 136. Erklärung. (In Bezug auf Baur.)
1842. Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte. Leipzig, Gebrüder Reichenbach.
Blätter für literarische Unterhaltung: Nr. 282. Ueber Ferrari „Idées sur la politique de Platon et d'Aristôte".
Zeitschrift für Philosophie und specul. Theologie: 9. (N. F. 5.) Bd., 2. Heft. Die philosophische Literatur der Gegenwart. Sechster Artikel. Trendelenburg. Lotze.
Zeitschrift für die historische Theologie: 3. Heft. Die geschichtlichen Voraussetzungen der Strauß'schen Glaubenslehre.
1843. **Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:**
1. Band, Nr. 101—4. Ueber Braniß „Geschichte der Philosophie seit Kant".
2. Band, Nr. 6 —10. Ueber Hegel's „Vorlesungen über Naturphilosophie".
— Nr. 21—25. Fortsetzung.
— Nr. 39 f. Ueber Danzel „Göthes Spinozismus".
— Nr. 48 f. Ueber Exner „Nominalismus und Realismus".
Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:
10. Band, 1. Heft. Strauß und Bruno Bauer. Eine kritische Parallele.
— 2 Heft. Ueber den Begriff und die Quellen der christlichen Glaubenslehre.
11. Band, 1. Heft. Noch ein Wort über den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit.
— 2. Heft. Nachschrift.
Neue Jenaische Allgemeine Literaturzeitung:
Nr. 7—9. 13—15. Ueber Bauer „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker".
— 223—26. Ueber De Wette „Lehrbuch zur Einleitung ins Neue Testament"; Hitzig „Ueber Joh. Marcus".
1844. **Blätter für literarische Unterhaltung:** Nr. 126—29. Homerische Literatur. Recension über Lachmann „Ueber die Ilias". Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
Theologische Studien und Kritiken: 4. Heft. Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes? (Koloss. 1, 15. 2 Kor. 4, 4). Eine Frage an die christliche Theologie unsrer Zeit.
Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:
2. Band, 1. Heft. Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Ethik.
3. Band, 1. Heft. Hegel und das Newtonische Gesetz der Kraftwirkung.
- 2. Heft. Die Hegelsche Psychologie und die Exnersche Kritik.
845. Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit. Dissertatio theologica. Lipsiae,

Breitkopf et Härtel. Der erste Theil zur Nostrification als Dr. theol. der Leipziger Facultät.

Zeitschrift für Philosophie und specul. Theologie: 14. Band, 1 Heft. Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsre Zeit. Erster Artikel.

Neue Jenaische Allgemeine Literaturzeitung:

Nr. 40—42. 104—107. Ueber J. Müller „Die christliche Lehre von der Sünde".

— 229 f. Ueber Ewald „Die Ungeschichtlichkeit evangelischer Geistlichen".

1846. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: 2. Band, Nr. 53—5[illegible]. Ueber Vischer „Aesthetik", 1. Theil.

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie:

16. Band, 1. Heft. Ueber das Verhältniß der Glaubenslehre zur Philosophie. Mit Beziehung auf Schleiermacher und andre Zeiterscheinungen.

— 2. Heft. Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsre Zeit. Zweiter Artikel.

Leipziger Repertorium: 3. Band, S. 120 ff. Ueber Weiße „Martinus Lutherus quid de consilio" etc. Selbstanzeige.

Um 1846. Ueber Schillers Braut von Messina. Aus dem handschriftlichen Nachlasse veröffentlicht in „Kleine Schriften zur Aesthetik, 1867.

1847. Platonis de natura doctrinae philosophicae sententia e libro VII. de republica exposita. Lipsiae, Breitkopf et Härtel. Zum Antritt des Ordinariats.

In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.

1848. Ueber das Zweikammersystem in den deutschen Einzelstaaten. Rede, gehalten im deutschen Verein. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.

Leipziger Abendblatt:

Nr. 38. Der Republikanismus der Zukunft.

— 46. Der falsche und wahre Begriff der Volkssouveränität.

— 51. Ein auferstandenes Opfer der Preßbedrückung.

1849. Einleitende Worte zur Säcularfeier der Geburt Göthe's in der akademischen Aula zu Leipzig gesprochen. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche. Reden an die Gebildeten deutscher Nation. 1. u. 2. Auflage. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung.

1850. Die Staatsregierung Sachsens und die einundzwanzig Professoren. Von einem aus ihrer Mitte. Nebst einer Beilage (Entwurf einer Addresse des akademischen Senats an den König, März 1850). Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.

Etwa 1850—1860. Beiträge zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Dr. E. Sulze. Leipzig, Hirzel, 1867.

1851. Blätter für literarische Unterhaltung: Nr. 72 f. Die jüngsten Ergebnisse der Evangelienkritik; Recension über Ewald „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" und „Die drei ersten Evangelien".

1852. Die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evangelischen Theologie. Zur dogmatischen Begründung der evangelischen Union. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 21. Bd., 1. Heft. Ueber den Rechtsgrund des Eigenthums.

Etwa 1852—1860. Gewißheit. Glaube. Gott. Artikel in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie. Der Artikel „Gott" bereits 1852/53 geschrieben, die anderen später.

1853. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 22. Bd., 2. Heft. Ueber den Unterschied der Begriffe von Rechtsgesellschaft und Staat.

1854. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik:

24. Band, 2. Heft. Ueber den Begriff des unendlichen Urtheils.

25. Band, 2. Heft. Ueber die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren. Sendschreiben an Ulrici.

Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 15. Ueber Candidus „Der deutsche Christus".

— 26. Die Prädestinationslehre als „altprotestantisches Centraldogma". (Mit Bezug auf Alex. Schweizer.)

— 38. Das Christenthum und die Hypothese der Weltbeseelung. (Mit Bezug auf Fechners Zendavesta.)

— 41. Schelling.

Etwa 1854—1866. Psychologie und Unsterblichkeitslehre, nebst Vorlesungen über den Materialismus und verwandten Beigaben. Aus dem handschriftlichen Nachlasse und akademischen Nachschriften zusammengestellt von Dr. R. Seydel. Leipzig, Förster u. Findel, 1869.

1855. Ueber progressive und conservative Union. Vorwort zur zweiten Ausgabe der „Christologie Luthers", s. o.

Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Leipzig, Hirzel. Erster Band.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik:

26. Band, 2. Heft. Ueber den letzten Grund der Gewißheit im Denken.

27. Band, 1. Heft. Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Erster Artikel. Mit Beziehung auf Fechners Atomenlehre.

— — Ueber Blaßmann „Prolegomena der speculativen Naturwissenschaft."

— 2. Heft. Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Zweiter Artikel.

Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 1. Ueber Rud. Wagner „Menschenschöpfung und Seelensubstanz" und dess. „Ueber Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung zur Zukunft der Seelen".

— 13. Humanismus und Christenthum.

— 18. Ueber Candidus „Einleitende Grundlegung zu einem Neubau der Religionsphilosophie" und:

K. St. „Religion, Philosophie und Politik in nächster Zukunft". Karl Steffensen „Das menschliche Herz und die Philosophie".

— 31. Ueber den gegenwärtigen Stand der Evangelienkritik und H. Ewalds „Geschichte Christus und seiner Zeit". Erster Artikel. Wieder abgedruckt in: „Die Evangelienfrage", s. u.

— 43 f. Zweiter Artikel. } Wieder abgedruckt in: „Die Evangelienfrage",

— 47—49. Dritter Artikel. } s. u.

1856. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipzig, Breitkopf und Härtel.

Blätter für literarische Unterhaltung:

Nr. 28 f. Schelling.

— 39. Ueber Fichtes und Schellings Briefwechsel, herausgegeben von deren Söhnen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 28. Band, 2. Heft. Ueber Rosmini „Nuovo saggio sull' origine delle idee".

Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 12. Ueber Decher „Die Religion in das Licht der Betrachtung gestellt".
— 15 f. Der christliche Staat und die Gewissensfreiheit. Sendschreiben an Krause.
— 20. Ueber Diepel „Die katholische Kirche als geschichtliche Macht".
— 21. Ueber „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten". (Von Theod. Rohmer.)
— 32. Jeremias Gotthelf und der Pietismus. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— 35. Der Kampf des Glaubens gegen den Materialismus. Erster Artikel.
— 38. Zweiter Artikel.

1857. Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 2. Eine neue theologische Zeitschrift. (Ueber Liebner's ꝛc. „Jahrbücher der deutschen Theologie".)
— 5. Naives Bekenntniß der evangelischen Kirchenzeitung. (In Bezug auf M. Duncker „Geschichte des Alterthums".)
— 7. Ueber Dorner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi".
— 12. Ueber Jul. Müller „Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heiligen Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes".
— 17. Ueber „Vom Fleische zum Geiste! Sendpredigten".
— 23 f. Der Kampf des Glaubens gegen den Materialismus. Dritter Artikel.
— 31. Ueber den Charakter des Apostels Paulus von Benjamin Jowett. (Uebersetzt.)
— 32. Ueber Rud. Wagner „Der Kampf um die Seele".
— 33. Ueber Hoffmann „Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft".
Nr. 42. Die Idee der Kirche. (Mit Bezug auf Rückert „Büchlein von der Kirche".)
— 43. Ueber „Gott und seine Schöpfung" (von Th. Rohmer.)
— 51. Ueber Schellwien „Kritik des Materialismus".

1858. Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 26. Der philosophische Gottesglaube und der supernaturalistische Wunderglaube. (Gegen Rich. Rothe.) Erster Artikel.
— 27. Zweiter Artikel.
— 29. Dritter Artikel.
— 49. Ueber die Gerechtigkeit des Glaubens nach der Lehre des Apostels Paulus, von Benj. Jowett. (Uebersetzt.)

1859. Protestantische Kirchenzeitung:

Nr. 20. Ein Wort über die Bedeutung der Freimaurerei. (Mit Bezug auf Seydel „Reden über Freimaurerei an denkende Nichtmaurer".)
— 45. Zur hundertjährigen Geburtsfeier Schillers. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— 48. Ueber Matter „la philosophie de la religion".
— 49. Die geschichtliche Erscheinung des theologischen Rationalismus. (Mit Bezug auf Rückert „Der Rationalismus".)

1860. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Zweiter Band. A. u. d. T.: Die Welt- und Menschenschöpfung. Leipzig, Hirzel.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 36. Band, 1. Heft. Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturforschung. Dritter Artikel.

Protestantische Kirchenzeitung:
Nr. 19 f. Neuere französische Werke der Religionsphilosophie (von Bartholmès, Simon, Saisset).
— 23 f. Die heilige Schrift und die kirchliche Ueberlieferung. Mit Beziehung auf Holtzmann „Kanon und Tradition".
— 26. Zeugung aus Gott und Geburt aus Gott — Sohn Gottes und Kinder Gottes. (Mit Bezug auf L. F. z. S. „Grundzüge christlicher Dogmatik für Reformirte".)
— 36. Zu einer Vorrede eine Nachrede. (Gegen Dav. Strauß's Vorrede zu „Ulrich Hutten", 3. Theil.)
— 40. Ein Wort über das Verhältniß der Herbartischen Philosophie zur Theologie.
— 42. Ueber Jäger „Die Freiheitslehre als System der Philosophie".
— 46. Ueber Colani „Nouveaux sermons".
— 50. Ueber Carriere „Aesthetik".
— 52. Der „historische" Christus. (Gegen Julian Schmidt.)

1861. Protestantische Kirchenzeitung:
Nr. 9. Die biblische Lehre von der Präexistenz des Heilandes. (Mit Bezug auf W. Beyschlag.)
— 17 f. Martha und Maria, oder das Eine was Noth ist. An Krause.
— 23. Ueber Ewalds „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft".
— 38. Ueber Freytag „Die heiligen Schriften des Neuen Testaments".
— 48. Eine Stimme über die weltliche Herrschaft des Papstes. (Mit Bezug auf Eug. Forcade.)

1862. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Dritter Band. A. u. d. T.: Die Heilslehre des Christenthums. Leipzig, Hirzel.
Rede zum Andenken J. G. Fichtes gehalten in der Akademischen Aula zu Leipzig am 19. Mai 1862. Wieder abgedruckt aus:
Leipziger Zeitung; wissenschaftliche Beilage: No. 46.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 40. Band, 2. Heft. Ueber „Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung".

1863. Protestantische Kirchenzeitung:
Nr. 23. Ueber Holtzmann „Die synoptischen Evangelien".
— 25 f. Noch ein Wort über die Darwinsche Transmutationstheorie.
— 32. Der Heilsglaube des humanistischen Christenthums. (Mit Bezug auf E. Sulze.)
— 34. Ueber Lüdemann „Aus dem Wort des Lebens; Predigten".
— 36. Ueber Snell „Die Schöpfung des Menschen".
— 45 f. Ernest Renan, Vie de Jésus.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 43. Bd., 2. Heft. Ueber Paganini „Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale" und dess. „Dello spazio".
Leipziger Tageblatt: Nr. 134. Noch eine Stimme über Lessings Huß.
1863/64. Ueber Stil und Manier. Aus dem handschriftlichen Nachlasse abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
1864. Morgenblatt: Nr. 39—41. Ueber Göthes Faust noch einmal. Versuch eines abschließenden Wortes. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

Protestantische Kirchenzeitung:
Nr 22. Der deutsche Protestantenverein. Sein Beruf für die Gegenwart und für die Zukunft. Eine Stimme aus Mitteldeutschland. Erster Artikel.

Nr. 24. Zweiter Artikel.
— 26. Dritter Artikel.
— 52. Die wahre Menschheit des Heilandes und der „deutsch-evangelische Kirchentag". (Gegen W. Beyschlag.)

1865. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik: 46. Bd., 2. Heft. Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie. Erste Hälfte.
47. Band, 1. Heft. Zweite Hälfte.
Nachträgliche Bemerkung zur ersten Hälfte. (Ueber Platons Timäos im Verhältnisse zur Republik.)
— 2. Heft. Ueber Lotze „Mikrokosmus".

Protestantische Kirchenzeitung:
Nr. 19. Jesus Christus und der jüdische Messiasglaube; über Colani „Jésus Christ et les croyances Messianiques". Erster Artikel.
— 20. Zweiter Artikel.
— 31. Heinrich Ritter und Ernst Renan; über Ritter „E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte".

Allgemeine kirchliche Zeitschrift (von Schenkel): 8. Heft, S. 509 ff. Vierzig Sätze über Freiheit des evangelischen Bekenntnißstandes und über die Mittel, sie herbeizuführen.

1865/66. Ueber den Witz. Aus dem handschriftlichen Nachlasse abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.

1866. Protestantische Kirchenzeitung:
Nr. 14. Sendschreiben an Herrn Dr. W. Beyschlag.
— 25 f. Ueber das Verhältniß des protestantischen Christenthums zur bildenden Kunst. Wieder abgedruckt in „Kleine Schriften zur Aesthetik", 1867.
— 32. Zur freien Theologie; über Bagge „Fermenta theologica".

Augsburger Allgemeine Zeitung; Beilage: Nr. 98. Ueber Sulze „Hauptpuncte der Glaubenslehre". Wiederholt in:
Constitutionelle Zeitung: Nr. 87. Unter „Literaturbericht" im Feuilleton.
Die Predigt der Gegenwart (von Steinacker u. A.): 10. Heft, S. 604. An Herrn Pfarrer G. Steinacker in der protestantischen Bekenntnißfrage.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zur logischen Frage.

(Mit Beziehung auf die Schriften von A. Trendelenburg, L. George, Kuno Fischer und F. Ueberweg.)

Von H. Ulrici.

II.

Die logischen Gesetze.

Giebt es allgemeine logische Gesetze, Grundsätze, Principien, für das Denken überhaupt wie für das das erkennende Denken, so sollte man meinen, daß dieselben in jeder Logik an die Spitze der Erörterung gestellt werden müßten. Denn die Entwickelung der Logik, alle Resultate der logischen Untersuchung sind ja nothwendig selbst durch diese Gesetze bedingt. Es ist m. E. ein neuer Beweis gegen die Fassung der Logik als Erkenntnißtheorie oder Wissenschaftslehre, daß sie, wie es scheint, die Nothwendigkeit mit sich führt, den logischen Gesetzen ihren Platz nicht an der Spitze, sondern mitten innerhalb der Entwickelung des Systems zu geben. Wenigstens erscheinen sie in den genannten logischen Schriften nirgend an den Anfang der Darstellung, sondern bald hier, bald dorthin gestellt und wohl oder übel in den Gang der Entwicklung eingefügt. Die Logik als Erkenntnißtheorie scheint daher nicht einmal einen bestimmten Platz für sie zu bieten, sondern es der Wahl des Darstellers zu überlassen, wo er sie unterbringen will. —

Trendelenburg handelt von dem Satze der Identität im zweiten Bande seiner logischen Untersuchungen bei Gelegenheit der Erörterung des Begriffs der „Verneinung". Schon die Art wie er diesen Begriff einführt und die Stellung die er ihm in seiner Logik giebt, ist charakteristisch. Das Capitel (XII), das „die Verneinung" als Ueberschrift trägt, steht zwischen den beiden großen Klassen von Kategorieen, die er als

die „realen" und die „modalen" bezeichnet; und als Uebergang zur Erörterung des Begriffs der Verneinung dient ihm die kurze Bemerkung: „Die wirkenden Grundbegriffe (Kategorieen) sind im Obigen hervorgehoben. Stillschweigend arbeitete ein Begriff mit, der in dieser Mitwirkung muß betrachtet werden. Es ist die Verneinung." Trendelenburg liebt die bildlichen, metaphorischen Redewendungen. Ich will ihm diese Neigung — obwohl ich sie nicht theile, sondern bei wissenschaftlichen Untersuchungen für sehr bedenklich halte, — nicht zum Vorwurf machen: es ist manchmal schwierig, solche Wendungen zu vermeiden, wenn man nicht breit und langweilig werden will. Aber hier, wo es sich um die Einführung eines der wichtigsten logischen Begriffe handelte, wäre es doch wünschenswerth gewesen, daß er irgendwie angedeutet hätte, ob das „Wirken" der Begriffe überhaupt und insbesondere das „Mitarbeiten" dieses Begriffs buchstäblich oder bloß bildlich zu nehmen sey. Dabei würden wir vielleicht auch erfahren haben, woher es doch komme, daß dieser Begriff bisher bloß „stillschweigend" mitgearbeitet habe, d. h. daß von ihm bisher nicht die Rede war, obwohl seine Mitarbeit, wie sich sogleich zeigen wird, von der allergrößten Bedeutung ist.

Nach Trendelenburg ist es bekanntlich die Bewegung, welche, dem Seyn und dem Denken gemeinsam, in beiden Gebieten die für beide geltenden „Grundbegriffe", die Kategorien erzeugt und demgemäß logisch thätig ist. Bei dieser Thätigkeit also arbeitet der Begriff der Verneinung mit; und demgemäß fährt Tr. fort: „Indem die Bewegung bestimmte Gebilde erzeugte, zunächst Figuren und Zahlen, erschien in dieser That ein negatives Moment. Es entsteht keine Gestalt ohne Hemmung der erzeugenden Bewegung. Die Einheiten der Zahl sind von einander abgesetzt. Jede ruht auf einer zusammenfassenden und zugleich ausschließenden Thätigkeit. Wenn sich aus der allgemeinen Bewegung bestimmte Erzeugnisse ausscheiden, wenn aus dieser That und den Producten derselben die Kategorieen hervorgehen: so erscheint die Bestimmung als Begränzung, die

Begränzung als Verneinung. Jede Selbstbestimmung trägt die Verneinung des Fremden in sich. So wirkt die Negation als Element der Sache, aber nicht als ein ursprüngliches, sondern als eine Folge, nicht als Zweck, sondern als Mittel; sie wirkt an einem Positiven, aber nicht als ein Selbständiges für sich. Mit der Individualität wächst die Thätigkeit, wodurch sie Andres abweist und sich in sich abschließt. So bewährt sich Spinoza's Satz: **omnis determinatio negatio**, ebenso im Act der Bestimmung als im Producte. Der Zweck, der Bestimmtes will, will Andres nicht und sucht, indem er sich ausführt, alles Störende zu verhüten und schon in der Möglichkeit zu vernichten. In diesem Sinne erscheint die Verneinung in den Organismen, indem sie dem drohenden Zufall vorbauen. Das Kind lernt die Verneinung zunächst nicht auf theoretischem Wege, wie z. B. durch die Anschauung, sondern aus dem eignen individuellen Willen spricht es sein erstes Nein, begreift dann aus sich heraus auch die Individualität der Dinge und verneint nun auch in ihrem Namen. Hiernach liegt in der Bestimmtheit die objective Bedeutung der Verneinung." —

So deducirt Tr. zunächst die objective Bedeutung der Verneinung, d. h. die Bedeutung, welche die Negation im Seyn habe, indem er davon einen „zweiten Ursprung" derselben in der combinirenden Reflexion, im Denken unterscheidet. Aber ist das eine Deduction? Sind damit die Schwierigkeiten, die seit den Eleaten am Begriff der Negation hängen, gelöst? — Indem die Bewegung bestimmte Gebilde erzeugt, „erscheint" in dieser That allerdings ein negatives Moment. Aber darf der Philosoph, der Logiker, bei diesem „Erscheinen" sich beruhigen? Hat er nicht zu fragen, woher die Erscheinung komme oder worauf sie beruhe? Allerdings entsteht keine Gestalt „ohne Hemmung" der erzeugenden Bewegung. Aber woher diese Hemmung? Hemmt die erzeugende Bewegung sich selber oder wird sie von einer andern Kraft gehemmt? Und wenn sich aus der allgemeinen Bewegung bestimmte Erzeugnisse „ausscheiden" und damit die Bestimmung als Begränzung, die Begränzung als

Verneinung „erscheint", — wer übt diese „ausscheidende", bestimmende, begränzende Thätigkeit? — Offenbar nicht die Bewegung rein als solche. Die Bewegung als bloße Bewegung kann weder sich selber hemmen, noch eine „umfassende und zugleich ausschließende" Thätigkeit üben, noch aus sich bestimmte Erzeugnisse „ausscheiden". Tr. selbst sagt (I, 167): „Inwiefern die Bewegung die ursprüngliche Thätigkeit ist, liegt in ihr kein Grund, der sie hemmen oder beschränken könnte." Allein es liegt nicht nur kein Grund der Hemmung in ihr, sondern die Hemmung, wenn sie von ihr selbst ausgehn soll, involvirt einen Widerspruch, ist also undenkbar. Denn die Hemmung der Bewegung ist das Aufhören der Bewegung, die Negation derselben, Nicht-Bewegung. Wird also der ganze Vorgang der Entstehung der Negation in die Bewegung (als Selbsthemmung derselben) verlegt, so daß es außer und neben ihr nichts andres giebt, so wird mit dem Aufhören der Bewegung das reine Nichts gesetzt, und das reine Nichts kann so wenig entstehen wie bestehen, weil es schlechthin undenkbar ist. Soll aber die Hemmung durch das Aufeinandertreffen entgegengesetzter Bewegungen entstehen, die damit beide aufhören, so ist das Resültat dasselbe, und außerdem fragt es sich, woher dieser Unterschied, dieser Gegensatz der Bewegungen? Vom Begriff der Bewegung aus giebt es keine Antwort auf diese Frage. Vermag die Bewegung nicht sich selber zu hemmen (in nicht überzugehen), so vermag sie auch aus sich keine bestimmte Erzeugnisse auszuscheiden. Denn dieß Ausscheiden setzt die Bestimmung und Bestimmtheit der Erzeugnisse voraus. Und Bestimmung ist, wie Tr. selber erklärt, Begränzung. Begränzung einer Bewegung kann aber nur stattfinden dadurch, daß die Bewegung an bestimmten Punkten gehemmt wird, involvirt mithin die Hemmung. So gewiß also die Bewegung nicht sich selber hemmen kann, so gewiß kann sie keine bestimmende, begränzende, ausschließende und ausscheidende Thätigkeit üben. Allein wenn sie das nicht vermag, so vermag sie auch keine „be-

stimmten Gebilde", weil überhaupt nichts zu „erzeugen", also auch nichts zu erklären.

Es breitet sich eine allgemeine Unklarheit über Trendelenburg's Darstellung dadurch aus, daß er seine dem Denken und Seyn gemeinsame, Alles erklären sollende Bewegung ganz promiscue bald Bewegung schlechtweg, räumliche, zeitliche Bewegung, bald „constructive, bestimmende, gestaltende, erzeugende" Bewegung nennt, als bezeichneten diese Ausdrücke ganz dasselbe*). Aber die constructive Thätigkeit ist offenbar keine bloße Bewegung, keine bloße Ortsveränderung. Construiren heißt eine Bewegung nach verschiedenen (bestimmten) Richtungen hin dergestalt leiten, daß sie sich mit ihrem Ausgangspunkte wieder zusammenschließt (in ihn zurückkehrt) und somit eine bestimmte Figur (Umgränzung) bildet. Die construirende Thätigkeit ist also nothwendig zugleich unterscheidend thätig oder setzt eine sie leitende, bestimmende Thätigkeit des Unterscheidens voraus: denn sie kann der Bewegung nur verschiedene Richtungen geben, wenn sie dieselben unterscheidet. Mag sie als construirende, als unterscheidende Thätigkeit immerhin — in der Anschauung wenigstens — wiederum nur unter der Form der Bewegung aufgefaßt werden können, so ist sie doch von der reinen Bewegung, der räumlichen Bewegung, der bloßen Ortsveränderung, sehr bestimmt verschieden. Denn sie ist die Voraussetzung aller „construirenden, erzeugenden" Bewegung; sie allein bewirkt, daß durch die Bewegung (in der Natur wie in der Anschauung) überhaupt etwas bewirkt, gesetzt wird. Sie allein ist — wie

*) Er erklärt zwar: „Wir nennen die Bewegung des Denkens — das Gegenbild der Bewegung in der Natur — im Gegensatz gegen die äußere Bewegung im Raum die constructive und erkennen sie zunächst in der Anschauung" (I, 142). Aber er hält diesen Unterschied nicht fest und kann ihn nicht festhalten. Denn das Gegenbild der äußern Bewegung eines fallenden Gegenstandes in unsrer Anschauung ist keine „constructive" Bewegung, weil nichts dadurch construirt wird, und die Bewegung in der Natur, wenn durch sie irgend Etwas, z. B. ein Krystall oder sonst ein Gegenstand von bestimmter Gestalt, hervorgebracht werden soll, ist umgekehrt nothwendig constructive Bewegung. —

ich erwiesen zu haben glaube — die Quelle der Negation, und damit aller Bestimmtheit und Begränzung: denn jeder Unterschied involvirt eine (relative) Negation, und jede Bestimmtheit ist eben nur ein gesetzter Unterschied. Tr. übersieht oder vertuscht jenen Unterschied, und spricht stets so, als falle die unterscheidende Thätigkeit (Bewegung) mit der constructiven erzeugenden Bewegung und diese mit der räumlichen und zeitlichen Bewegung in Eins zusammen. Daher sein mißlungener Versuch, die Negation auf eine Hemmung der erzeugenden Bewegung zurückzuführen, von der man nicht weiß wo sie herkommt. In Wahrheit tritt bei ihm die Negation wie ein **Deus ex machina** plötzlich und am Ende in die allgemeine Bewegung hinein, um hinterdrein zu bewirken, was jene nicht vermag, zu erklären, wie überhaupt „bestimmte Gebilde" und damit die „wirkenden Grundbegriffe" entstehen! —

Nicht besser steht es um „den zweiten Ursprung" der Verneinung, der, wie bemerkt, die combinirende Reflexion seyn soll. Nachdem Tr. in der Bestimmtheit die „objective" Bedeutung der Negation zwar nicht nachgewiesen, aber doch gefunden hat, fährt er ohne Uebergang fort: „Ein zweiter Ursprung der Verneinung ist die combinirende Reflexion. Das bewegliche Denken, die freie Vergleichung stellt Entlegenes neben einander und fragt nach dem Gemeinsamen und Verschiedenen. Das Eine ist, was das Andre nicht ist. Was in der Entstehung nicht zusammengehört, geht eine geistige Gemeinschaft ein, um sich gleichsam anzuziehen und abzustoßen. Das Denken schwebt über den Dingen, und indem es sie in der Vorstellung bezieht und versetzt, zeigt sich die ausschließende Selbstbestimmung der Begriffe von Neuem und die Verneinung als Folge der Vergleichung. Von dieser Seite ergiebt sich die Verneinung nicht unmittelbar aus der Betrachtung Eines Gegenstandes, sondern erst indirect, inwiefern er etwas nicht ist, was Andres ist. Ein einfaches Beispiel wird es erläutern. Sagen wir: das Blatt ist grün, nicht roth, so ist freilich „nicht roth" aus der Bestimmtheit des Gegenstandes geurtheilt; aber das Urtheil setzt

voraus, daß das Roth als Farbe gekannt und verglichen ist. Es ist durch keine ursprüngliche Anschauung gegeben, sondern aus der Zusammenstellung abgeleitet". — An diese zweite Ursprungserklärung der Negation knüpft dann Tr. wiederum den Nachweis an, daß die Negation nichts Selbständiges sey, daß sie „von einer Position getragen werde", daß „in der Natur nichts durch die bloße Negation zu begreifen sey" u. s. w.

Es ist zunächst, gerade für Trendelenburg's Theorie, schon höchst bedenklich, daß überhaupt die Negation noch einen „zweiten" Ursprung haben soll. Denn damit erhebt sich nothwendig die Frage: ist die Negation dieses zweiten Ursprung dieselbe mit der des ersten, oder was dasselbe ist, bedeutet die Negation im Denken das Gleiche was sie im Seyn bedeutet, ist ihre objective und ihre subjective Bedeutung identisch? Und wenn nicht, wie steht es dann mit der Gemeinsamkeit zwischen Denken und Seyn, die Tr. in der Bewegung überhaupt oder doch in der constructiven Bewegung findet? Es steht in der That schlimm um sie. Denn die Negation des „zweiten" Ursprungs differirt offenbar von der ersten nicht nur hinsichtlich ihres Ursprungs, sondern auch in ihrer Bedeutung. Im Seyn soll die Bedeutung der Negation, die „objective" Bedeutung, in der Bestimmtheit der Dinge (Gebilde) liegen, d. h. im Seyn bewirkt die „Mitarbeit" der Negation erst, daß die erzeugende Bewegung bestimmte Gebilde und damit überhaupt Etwas erzeugt. Im Seyn also ist die Negation ein durchaus nothwendiger Factor, ohne den die erzeugende Bewegung nichts erzeugen würde. Im Denken dagegen soll sie durch die „freie" Vergleichung entstehen, durch die willkührliche „Frage" nach dem Gemeinsamen und Verschiedenen, also durch eine Thätigkeit, die das Denken auch unterlassen könnte, die „über den Dingen" schwebt indem sie sie beliebig bezieht und versetzt. Im Seyn arbeitet die Negation unmittelbar mit bei der Erzeugung der bestimmten Gebilde und ist mithin direct in und mit der Bestimmtheit jedes einzelnen Gebildes gesetzt. Im Denken dagegen soll sie sich „nicht unmittelbar", nicht direct, sondern „indirect" aus der Betrachtung

der Dinge ergeben. Dort „bewährt sie sich ebenso im Act der Bestimmung (und damit in der Erzeugung bestimmter Gebilde selbst) als in dem Producte" (den bestimmten Gebilden); hier dagegen soll sie ein „Abgeleitetes" seyn, das nicht aus den ursprünglichen Anschauungen, sondern aus der „Zusammenstellung" derselben hervorgeht, nicht also bei der Erzeugung der Anschauungen „mitarbeitet", sondern erst von dem freien, fragenden, vergleichenden Denken mittest Zusammenstellung der bereits vorhandenen Anschauungen erzeugt wird. Dort also ist ihre Bedeutung eine ganz andere, weit größere, wirksamere, fundamentalere als hier!

Glücklicher Weise indeß für Trendelnburg selber verhält sich die Sache nicht so wie er sie darstellt: glücklicher Weise hat die Negation im Seyn ganz dieselbe Bedeutung wie im Denken. Denn es ist nicht richtig, daß das „bewegliche" Denken erst durch „combinirende Reflexion" und „freie Vergleichung" die Negation erzeugt. Es ist nicht richtig, daß das Kind „nicht auf theoretischem Wege", sondern erst „aus dem eignen individuellen Willen", mit dem es sein erstes Nein spricht, den Act der Verneinung vollzieht. Das Kind verneint vielmehr, wenn auch zunächst nur implicite und unbewußt, in und mit der Bildung seiner ersten Vorstellungen. Denn eben damit unterscheidet es nothwendig die wahrgenommenen Gegenstände von einander; und darum kommt es ihm bald auch zum Bewußtseyn — wenn auch nicht zum klaren, aussprechbaren und ausgesprochenen Bewußtseyn, — daß das Bett nicht der Tisch und der Tisch nicht das Bett ist. Jede Anschauung (Perception), aller Inhalt unsres Bewußtseyns erhält seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn und wird dadurch erst vorstellbar nur durch die unterscheidende Thätigkeit, oder was dasselbe ist, durch die Wahrnehmung der Unterschiede (Bestimmtheiten) der Objecte von einander. Denn diese Wahrnehmung resultirt nur aus einem Beziehen und Unterscheiden der Dinge auf und von einander, oder wenn man lieber will, aus einem Vergleichen derselben, das aber selber nur ein Unterscheiden des Gleichen vom Ungleichen

ist. Nur dadurch daß das Kind die eine Farbe (Grün) von einer andern (Roth) unterscheidet, entsteht ihm erst die Vorstellung des Grünen, resp. Rothen: wäre schlechthin Alles grün oder Alles roth, so würden wir nie zur Vorstellung einer Farbe gelangen, so wenig wie der Blinde, dem alle Dinge, die er sich vorstellt, schwarz oder farblos sich darstellen. Das Urtheil: „das Blatt ist grün, nicht roth", kann ich allerdings erst fällen, wenn ich Roth als Farbe bereits „kenne". Aber das Urtheil setzt eben darum voraus, daß ich die beiden Farben von einander unterschieden habe, weil ich nur durch diese Unterscheidung, also mit Hülfe der Negation, zur Vorstellung von Farbe überhaupt gelange. Nicht-roth als diese ursprüngliche Negation, die in und mit der Unterscheidung gesetzt ist, setzt also nicht die Kenntniß von Roth voraus, sondern ist ihrerseits die Voraussetzung und Bedingung dieser Kenntniß. Jede bestimmte Vorstellung — und das schlechthin Unbestimmte ist schlechthin unvorstellbar, kann also nie Inhalt unsres Bewußtseyns werden — gründet sich sonach in Betreff ihrer Bestimmtheit auf einen Act der unterscheidenden Thätigkeit. Denn die Bestimmtheit bezeichnet eben nur dasjenige, worin ein Object von andren unterschieden ist. (Wer diese Definition nicht anerkennt, hat die Verpflichtung eine andre aufzustellen und zu rechtfertigen. Jedenfalls darf ein Logiker diesen wichtigen logischen Begriff nicht beliebig einführen wo er ihn gerade braucht, ohne Ursprung und Bedeutung desselben erörtert zu haben). Aller Inhalt unsres Denkens — der unmittelbar in mannichfaltigen Empfindungen, Gefühlen, Sensationen, Perceptionen, besteht — erhält daher seine Bestimmtheit nur durch eine Unterscheidung des einen vom andern, und wird dadurch erst vorstellbar, wird erst Inhalt des Bewußtseyns, — d. h. nur durch die unterscheidende Thätigkeit, und zwar durch den Doppelact der Unterscheidung von Object und Subject und der Objecte von einander, kommt uns überhaupt Etwas zum Bewußtseyn: auf ihr also beruht das Bewußtseyn selber. — Das glaube ich, besonders in meiner Psychologie,

so klar dargelegt und durch eine Anzahl wissenschaftlich festgestellter Thatsachen erhärtet zu haben, daß wer es bestreiten will, diese Thatsachen zu widerlegen oder anders zu erklären hat. —

Sonach aber ergiebt sich: die Negation hat im Denken ganz dieselbe Bedeutung wie im Seyn. Denn was im Seyn die Bestimmtheit ist, das ist im Denken der Unterschied, und wie die Bestimmtheit nothwendig die Negation zu ihrem Momente hat, weil sie nur durch Begränzung, Ausschließung, Verneinung zu Stande kommt, so involvirt jeder Unterschied die relative Negation, weil er eben nur besagt, daß A etwas Andres als B, also nicht B, und B nicht A ist. Daraus aber folgt, daß keineswegs „jede Verneinung in ihrem Grunde als die ausschließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung sich darstellen müsse". Die Negation wird zwar nothwendig „von einer Position getragen": denn sie setzt ein Etwas (ein Seyn, einen Stoff) voraus, das durch sie begränzt, bestimmt, von Andrem geschieden wird. Aber das Positive kann nur ein Positives seyn wie als ein Positives gedacht werden, wenn es ein irgend wie Bestimmtes ist, und als ein Bestimmtes kann es nur seyn und gefaßt werden mittelst der Negation, mittelst und wegen seiner Unterschiedenheit von Andrem. Das Bestimmte ist ein Positives in seinem Unterschiede von andrem Positiven, und das Positive ist nicht das Gegentheil des Negativen, sondern das Negative selber in seiner sich selbst erhaltenden, jeden Angriff auf seine Position und Bestimmtheit zurückweisenden (Widerstand leistenden) Kraft. Und daraus folgt endlich: die Verneinung (Negation) ist so wenig im Denken wie im Seyn ein „freier", beliebig zu unterlassender Act, sondern ein schlechthin nothwendiger Factor, durch dessen Mitwirkung im Seyn erst bestimmte Gebilde, im Denken bestimmte Vorstellungen gewonnen werden, weil beide, die seyenden wie die gedachten Gebilde, ihre Bestimmtheit (Besonderheit — Individualität – Vorstellbarkeit) nur durch eine unterscheidende Thätigkeit erhalten und auf keine andre Weise erhalten können.

Im Grunde erkennt dieß Tr. selber an, wenn er fort-

fährt: „Statt der logischen Verneinung tritt real der Begriff des Andern oder Verschiedenen auf, der sich bis zum Begriff des Gegensatzes spannt.“ Denn damit erklärt er doch *nur*, daß es realiter keine bloße Verneinung, nichts bloß Negatives, sondern nur Andres, Verschiedenes gebe, d. h. daß realiter (im Seyn) die Negation nur als Moment des Begriffs der Verschiedenheit auftrete oder nur implicite in und mit der Verschiedenheit der Dinge gesetzt sey. Aber auch „logisch“, im *Denken* tritt sie nicht anders auf: auch die „logische Verneinung“ ist niemals reine, absolute Negation, sondern immer nur relative Negation, d. h. Verneinung irgend eines bestimmten Etwas, die keineswegs selbständig, für sich besteht, sondern immer auf eine positive, aber entgegengesetzte Bestimmtheit sich *bezieht* und sich gründet. (Ich kann nur sagen: dieses Ding ist nicht roth, ist kein Metall ꝛc., wenn und weil es eine andre Farbe eine andre mineralische Beschaffenheit hat; und ebenso kann ich nur sagen: dieß ist überhaupt nicht, ist unmöglich, wenn und weil das gemeinte Ding oder Ereigniß den positiven *bestimmten* Bedingungen seiner Existenz widerspricht). Die reine absolute Negation, das reine Nichts, ist so gewiß undenkbar, ein bloßes mißverstandenes Wort, so gewiß Nichtsdenken kein Denken ist und so gewiß es eine offenbare contradictio in adjecto involvirt, das reine Nichts, das als solches die Negation *alles* Objectiven wie Subjectiven, also kein Object ist, doch als Object des Denkens behaupten zu wollen: ist das reine Nichts denkbar, so muß auch ein viereckiger Triangel und ein hölzernes Eisen denkbar seyn.

Nachdem Tr. von dem oben angeführten Satze aus eine *m.* E. sehr ungenügende Definition des Begriffs des Gegensatzes gegeben, kommt er auf den logischen Widerspruch zu reden, indem er nach den von ihm aufgestellten Kennzeichen den realen Gegensatz von dem logischen Widerspruch unterscheidet und behauptet: „Nur Gedanken verneinen sich und widersprechen sich, und Erscheinungen nur dann, wenn der einen ein Gedanke zu Grunde liegt, den die andre mit dem ihrigen ver-

nichtet oder schwächt." Auch hier wiederum fehlt, wie mich dünkt, die Schärfe der Distinction. In Wahrheit „widersprechen sich" die Gedanken so wenig wie die Erscheinungen und die Dinge an sich. Denn sich widersprechende Gedanken sind in der That und Wahrheit undenkbar, können also überhaupt nicht gedacht werden und mithin auch nicht sich widersprechen. In Wahrheit widersprechen sich nur die Worte, d. h. wir widersprechen uns in der (äußern oder inneren) Rede, indem wir Worte oder Sätze mit einander verbinden (z. B. Viereckig und Triangel) ohne uns deren Bedeutung klar bewußt zu seyn oder ohne uns zu erinnern, was wir früher behauptet haben. Die Vorstellung (Erscheinung) eines Menschen in goldenem Schmuck bei schmutziger Wäsche ist nicht, wie Kant will und Tr. zustimmend bestätigt, ein Widerspruch, sondern eine widerstreitende, disharmonische Erscheinung. In Widerstreit, in Disharmonie können die Dinge wie die Gedanken gerathen, wenn die Form und Fassung, die Unterschiede (Gegensätze), Bestimmtheiten, Qualitäten derselben — die nur Aeußerungen bestimmter, in Maaß und Gleichgewicht gesetzter Kräfte sind, — über das Maaß hinausgetrieben und damit Gleichgewicht und Harmonie unter ihnen gestört werden. Das Sichwidersprechende dagegen ist im Seyn das Unmögliche, im Denken das Undenkbare, kann also weder seyn noch gedacht werden. Es ist nothwendig, den wichtigen Unterschied zwischen Widerstreit und Widerspruch scharf und präcis hervorzuheben: nur dadurch ist dem Wirrsal zu entgehen, in das Hegel die Logik gestürzt hat, indem er mit Hülfe seiner sophistischen Dialektik die Behauptung durchführend, Alles und Jedes widerspreche sich, den Widerspruch als nothwendiges Element in die Logik eingeführt hat, ohne doch erklären zu können, warum zwar die sich (angeblich) widersprechende Bewegung sehr wohl denkbar, ein viereckiger Triangel dagegen oder ein hölzernes Eisen schlechthin undenkbar sey. Von Trendelenburg wird jener Unterschied verwischt, wenn er definirt: „Der Widerspruch ist der Ausdruck des schlechterdings Unverträglichen, das an sich jeder Vermittelung spottet; denn ihm

liegt immer das Maaß der denselben Begriff treffenden Bejahung und Verneinung zum Grunde.“ In diesem Satze ist die zweite Hälfte richtig: der Widerspruch ist in der That die denselben Begriff (Gegenstand) treffende Bejahung und Verneinung. Aber eben darum ist der Widerspruch nicht bloß das schlechthin Unverträgliche, das jeder Vermittelung spottet, sondern das schlechthin Undenkbare. Die Vorstellung eines viereckigen Triangels ist nicht Vorstellung eines schlechterdings Unverträglichen, sondern *in* Wahrheit keine Vorstellung, nicht Gedanke, sondern eine gedankenlose Zusammenstellung von Wörtern, weil es eben schlechthin unmöglich ist, denselben Begriff der Dreieckigkeit im Subject: Triangel zu bejahen und im Prädicat: Viereckig zu verneinen.

Anstatt diese Unmöglichkeit aus der Natur des Denkens herzuleiten und damit das erste logische Grundgesetz, das Gesetz aller Gesetze, den Satz der Identität und des Widerspruchs, als Gesetz darzulegen, führt Tr. dasselbe mit der Bemerkung ein: „Auf der Natur der Verneinung ruht der Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruchs, das **principium identitatis et contradictionis**. A ist A, und A ist nicht Nicht-A. Die erste Form ist eine Tautologie. Die zweite wehrt das Widersprechende ab. Der Grundsatz ist in sich klar. Wir machen ihn im dialektischen Streite geltend, wenn man die Begriffe tauscht um zu täuschen, und bestehen in ihm auf der Identität des Gegenstandes, ohne welche es keine Verständigung, keinen Beweis und keine Widerlegung giebt. Seine eigentliche Bedeutung und die Gränzen seiner Anwendung für die objective Erkenntniß gehen aus dem Wesen der Verneinung hervor. Wie die Negation nirgends das Erste ist, sondern aus der individuellen Bestimmtheit als das Zweite fließt, so ist in dem Grundsatz nichts andres als das Recht der sich behauptenden Bestimmtheit ausgesprochen. Daher muß eine Erkenntniß des A vorangehen, die man gewöhnlich in eine Summe von Merkmalen setzt. Der Grundsatz vermag nur diese gesetzte Bestimmtheit zu bewahren; er schreibt nichts über das Werden und Entstehen vor, sondern

er wahrt das Gewordene und den festen Besitz der Erkenntniß. Das Recht hierzu liegt in einer erkannten Nothwendigkeit, und daher steht, wenn man von jener subjectiven Anwendung in der Dialektik absieht, hinter der Identität die Nothwendigkeit im Rücken."

Man sieht: dieß ist kein Nachweis, sondern eine bloße — und noch dazu falsche — Erläuterung des Gesetzes, die das Bestehen desselben als Gesetzes voraussetzt. Schon die Formel, in der es aufgestellt wird: „A ist A und A ist nicht Nicht-A," ist ungenau. Das Gesetz ist an sich ein Denkgesetz, welches unmittelbar das Seyn gar nicht betrifft. Und daher kann es nicht lauten: A ist A ꝛc., sondern: A muß als A und kann nicht als non-A gedacht werden. Jedes Gesetz ist nur Gesetz durch seine Gesetzeskraft, durch die Nothwendigkeit die sich in ihm ausdrückt, der gemäß die Thätigkeit, für welche es gilt, sich (ihrer Natur nach) vollziehen muß. Diese Gesetzeskraft und damit die Hauptsache hat Tr. ganz unerörtert und unerwiesen gelassen: er zeigt mit keinem Worte, worauf es beruhe, daß wir A als A, Dieses als Dieses und nicht als Jenes, denken müssen. Er läßt vielmehr gerade die positive Form des Satzes: A ist als A zu denken, ganz fallen, indem er sie für eine „Tautologie" erklärt. Und doch ist es gerade diese angebliche Tautologie, aus der die zweite negative Hälfte des Gesetzes erst folgt und ihre Gesetzeskraft bezieht: nur weil wir A als A denken müssen, ist es unmöglich A als non A zu denken; die Nothwendigkeit ist hier wie überall der Grund der Unmöglichkeit ihres Gegentheils. Aber auch der zweiten negativen Form des Gesetzes giebt er eine falsche Bedeutung, wenn er behauptet: seine eigentliche Bedeutung und die Gränzen seiner Anwendung für die objective Erkenntniß gehen aus dem Wesen der Verneinung hervor. Im Gegentheil, das Wesen der Verneinung geht aus diesem Gesetze hervor. Denn das Gesetz ist, wie ich dargethan habe, Grundgesetz der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens, und aus ihr allein geht die Negation und deren Bedeutung hervor. Darum giebt es

auch keine Gränze für die Anwendung des Gesetzes. Das Gesetz gilt mit gleicher Strenge für alle objective Erkenntniß wie für alles subjective Reflectiren und Discutiren: jede vermeintliche Erkenntniß, deren Inhalt sich widerspricht, ist eben so gewiß keine Erkenntniß wie die Vorstellung eines viereckigen Triangels keine Vorstellung; und wenn eine Erkenntniß einer anderen widerspricht, so ist nothwendig eine von beiden falsch, also keine Erkenntniß. Das folgt einfach daraus, daß alles Erkennen Denken ist, und mithin das Undenkbare auch nicht erkannt werden kann. Das Gesetz „bewahrt" daher keineswegs bloß „die gesetzte Bestimmtheit" oder „das Gewordene und den festen Besitz der Erkenntniß". Es muß keineswegs „eine Erkenntniß des A vorangehen", um das Gesetz auf A anzuwenden. Im Gegentheil, die Erkenntniß von A ist durch das Gesetz und dessen Befolgung bedingt, weil ich A überhaupt nicht denken, also auch nicht erkennen kann, ohne das Gesetz zu befolgen und ihm gemäß A als A und nicht als non A zu denken. Es gilt daher ebenso streng auch für das (relativ) Unbestimmte und erstreckt seine Gesetzeskraft auch über das Werden oder Entstehen, das Tr. ihm entziehen will: trägt das Unbestimmte, das Werden und Entstehen einen (nicht bloß scheinbaren, sondern wirklichen) Widerspruch in sich, so ist es eben so undenkbar wie das Gewordene und Bestimmte.

Tr. sucht das Gesetz in diese angeblichen „Gränzen" einzuengen, um seine „erzeugende Bewegung" vor ihm sicher zu stellen. Darum spricht er ihm — im Widerspruch mit seiner eignen Grundanschauung von der Einheit der Logik und Metaphysik als Grund legender Wissenschaft — alle metaphysische Bedeutung ab, und behauptet: „Will man das Princip zu einem metaphysischen erheben, gleichsam zu einer Norm der Entstehung, so fehlt ihm der Boden und man geräth in Widersprüche." Darum ist es ihm bloß „ein Princip des fixirenden Verstandes, nicht der erzeugenden Anschauung, der festen Ruhe, nicht der flüssigen Bewegung". Und darum fügt er hinzu: „Wenn man, wie die Eleaten versuchten, durch den Widerspruch

gegen dieß Princip die Bewegung aufheben will, so irrt man; denn da die Bewegung das Ursprüngliche ist, so mangelt noch jenes individuelle A, jene Determination, ohne welche es keine Negation giebt, und ohne welche daher auch das Princip der Contradiction keine Basis hat. Die Bewegung ist Bewegung und nicht Ruhe, besagt das Gesetz. Aber weiter geht es nicht. Ob die Bewegung seyn könne oder nicht, liegt außer seinem Bereich, weil es erst da eine Stelle findet, wo ein fester Begriff schon besteht." — Zunächst und unmittelbar besagt das Gesetz allerdings nur: die Bewegung ist als Bewegung und nicht als Ruhe zu denken. Aber eben daraus folgt, daß wenn in dem Gedanken der Bewegung, wie die Eleaten behaupteten, das Bewegte als zugleich ruhend, also das Bewegte als nichtbewegt gedacht werden müßte, der Gedanke der Bewegung unmöglich wäre, weil A als nicht A (A = non A) undenkbar ist*). Der Gedanke der Bewegung unterliegt mithin dem Gesetze ebenso unzweifelhaft wie jeder andre Gedanke: weder das erkennende Denken noch das willkührlichste Phantasiren vermag sich eine Vorstellung zu bilden, die dem Gesetze widerspräche. Ob die Bewegung „seyn" könne oder nicht, liegt dagegen allerdings außer dem Bereiche des Gesetzes. Wir sind nicht befugt zu behaupten, daß das Sichwidersprechende nicht seyn könne, bloß darum weil wir es nicht zu denken vermögen. Nur das steht fest, daß wir es überhaupt nicht zu denken, und also auch nicht als seyend zu denken vermögen. Und daraus folgt, daß von einem sich widersprechenden Seyn ebenso wenig die Rede seyn kann wie von einem sich widersprechenden Gedanken: für uns ist das Seyn von A = non A ebenso undenkbar wie der Gedanke von A = non A; und insofern sind wir allerdings berechtigt zu behaupten: es gebe einen Widerspruch

*) Was L. Kym (im vorigen Heft dies. Zeitschr. S. 301 f.) zur Rettung des Princips der Bewegung gegen das Gesetz der Identität und des Widerspruchs sagt, ist nur eine Paraphrase von Trendelenburg's Sätzen und trifft den Punkt nicht, um den es sich handelt, weil er von einer falschen Auffassung des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs ausgeht.

so wenig im Seyn wie im Denken, oder was dasselbe ist: das Sichwidersprechende sey im Seyn das Unmögliche, im Denken das Undenkbare. —

Demnach aber ergiebt sich, daß das Gesetz ebenso wohl für die Metaphysik wie für die Logik gilt, oder vielmehr, weil in der Logik, auch in der Metaphysik gilt. Will man einen beliebigen metaphysischen Begriff von dem Gesetze eximiren, — sey es auch der „Grundbegriff" der erzeugenden Bewegung — so erklärt man damit, daß in der Metaphysik das Undenkbare denkbar sey. Gegen diese Behauptung läßt sich dann freilich nicht einwenden, daß sie sich selber widerspreche; denn wer dem Gesetze des Widerspruchs die Gültigkeit abspricht, den kann man nicht durch das Gesetz widerlegen wollen. Aber dann kann auch von einer Wissenschaft der Metaphysik nicht mehr die Rede seyn. Denn die Wissenschaft wird stets behaupten müssen, daß das Undenkbare überall undenkbar sey; sie wird am Gesetze des Widerspruchs streng und unverbrüchlich festhalten müssen, weil es, wie Tr. anerkennt, ohne dasselbe „keine Verständigung, keinen Beweis und keine Widerlegung gäbe."

Schließlich mache ich nur noch darauf aufmerksam, daß mit diesem Anerkenntniß Tr. wiederum Zeugniß gegen sich selber ablegt. Denn aus jenen Worten folgt, daß das Gesetz der Identität und des Widerspruchs an die Spitze der logischen Untersuchungen und nicht, wie bei ihm, mitten hineinzustellen war. Denn so gewiß die Logik Wissenschaft ist, so gewiß hat sie ihre Behauptungen zu beweisen und die entgegenstehenden Annahmen, Einwendungen, Bedenken zu widerlegen. Und ist dieß ohne das Gesetz der Identität und des Widerspruchs unmöglich, so hat sie vor Allem dieß Gesetz, seinen Grund, seine Geltung und Bedeutung darzulegen und festzustellen. —

Was das zweite logische Gesetz, das Causalitäts-Gesetz, betrifft, so tritt uns zunächst bei Tr. wieder eine Unklarheit entgegen: man weiß nicht, ob er dasselbe als Gesetz anerkennt oder nicht. „Unter die angeborenen Ideen oder unter die aprioischen Verstandesbegriffe, bemerkt er, hat man häufig auch

das Causaliätsgesetz gezählt. Es hat einen vornehmen Namen, der sich aber in den ziemlich gemeinen Ausdruck auflöst, daß jedes Ding seine Ursache habe. Ist damit etwas Eigenthümliches ausgesagt? Wie das „Ding überhaupt" wenig Sinn hat, so die Ursache überhaupt. Eine Hinweisung, die in die Natur des Dinges hineintriebe, liegt nicht darin. Was als ein Ding fixirt ist, soll nicht fix und fertig belassen werden. Es ist daher nur der Sieg der Bewegung, der in dem s. g. Causalitätsgesetz einen Ausdruck seiner Macht schafft. Der plötzliche Sprung (noch mit der Bewegung bezeichnen wir die abgeschnittene Stetigkeit, die verneinte Bewegung) ist dem Denken ein Ungedanke. Das Causalitätsgesetz drückt nichts andres aus als diese Continuität der Entwicklung. Will man es apriorisch fassen, so faßt man darin die Bewegung, die Denken und Seyn mit einander theilen" (I, 335). —

Diese Erörterung der so wichtigen Frage leidet an mannichfacher Unklarheit. Zunächst ist eine Idee, ein Begriff, ob angeboren (apriorisch) oder nicht, noch kein Gesetz. Wer also das Causalitätsgesetz unter die angeborenen Ideen oder apriorischen Verstandesbegriffe gezählt hat, hat sich einer Verwechselung der Begriffe schuldig gemacht. Statt diesen Fehler zu corrigiren, begeht ihn Tr. selbst, indem er behauptet: das Causalitätsgesetz drücke nichts andres aus als die Continuität der Entwicklung, und wolle man es apriorisch fassen, so fasse man darin die Bewegung 2c. Denn eben damit identificirt er es mit dem Begriff der continuirlichen Entwickelung, resp. der Bewegung, die ihm mit der Causalität in Eins zusammenfällt. Der Begriff der continuirlichen Entwickelung ist der Gedanke einer Reihenfolge von Momenten, die durch ein perennirendes Werden oder, um mit Tr. zu reden, durch eine erzeugende Bewegung zu irgend einem Ziele hin hervorgerufen werden; und der Begriff der Causalität besagt zwar, daß die Ursache nur Ursache sei, sofern sie eine Wirkung habe, daß also die Ursache eine Wirkung haben müsse und umgekehrt. Aber weder der eine noch der andre Begriff ist ein Gesetz noch involvirt er ein Gesetz.

Denn Gesetz ist begrifflich nur der Ausdruck (die Formel) für die *bestimmte* Art und Weise, wie eine Thätigkeit (Kraft) sich vollzieht, resp. ihrer Natur nach sich vollziehen muß. Giebt es ein Causalitätsgesetz, so war vor Allem die Thätigkeit nachzuweisen, für die es gilt. In der That nun besteht ein solches Gesetz, aber zunächst wiederum nur als Denkgesetz. Wir sind *thatsächlich* durch die Natur unsres Denkens genöthigt anzunehmen (den Gedanken uns zu bilden), daß Alles was geschieht, wird, anders wird, entsteht, eine Ursache (eine Thätigkeit in sich oder außer sich) habe, durch die es geschieht und resp. so geschieht wie es geschieht. Diese in der Natur unsres Denkens liegende Nöthigung fassen wir, nachdem sie uns zum Bewußtseyn gekommen, in einen bestimmten Ausdruck, d. h. wir bezeichnen sie als ein Gesetz, das unser Denken beherrscht. Ueber die Ausdrucksweise, in welche das Gesetz zu fassen sey, kann wohl Streit und Zweifel walten; daß das Gesetz selber besteht, ist unbestreitbar und unzweifelhaft. Nur weil es besteht, fragen und forschen wir überall nach der Ursache, und setzen selbst da, wo wir die Ursache nicht zu erkennen noch hypothetisch zu erdenken vermögen, doch unwillkührlich eine unbekannte Ursache voraus. Auch der Skeptiker kann wohl bezweifeln, ob die Ursachen, die wir als solche bezeichnen und erkannt zu haben glauben, wirkliche Ursachen sind; er kann wohl die Annahme von Ursachen überhaupt auf die Gewöhnung an eine stetige Folge von Ereignissen zurückführen und behaupten, daß nur diese Gewöhnung uns veranlasse, die Verknüpfung der Ereignisse als eine nothwendige anzusehen (Hume); aber in und mit dieser Behauptung erkennt er selber die Gewöhnung als Ursache, die Annahme des Causalnexus als deren Wirkung an; und indem er der Gewöhnung eine veranlassende, unser Denken unbewußt nöthigende Macht zuschreibt, erkennt er implicite die Denknothwendigkeit und damit das Gesetz selber an.

Das Gesetz ist aber, wie gesagt, an sich nur ein Denkgesetz. Und es ist daher eine falsche Interpretation desselben, wenn es Tr. in den Ausdruck sich auflösen läßt, „daß jedes

Ding seine Ursache habe". Auf die „Dinge", auf das reelle Seyn, bezieht es sich zunächst gar nicht; wir übertragen es vielmehr nur unwillkührlich auf die Dinge: nur weil wir das Geschehende, Werdende und Gewordene nicht ohne Ursache zu denken vermögen, nur darum können wir nicht umhin anzunehmen, daß wenn es im reellen Seyn ein Werden und Geschehen giebt, auch dieses eine Ursache haben müsse. Es verhält sich daher mit dem Gesetze der Causalität ganz ebenso wie mit dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs. Und wie die Identität, die Verneinung, der Widerspruch überhaupt, so hat allerdings auch „die Ursache überhaupt", wie Tr. bemerkt, „wenig Sinn", ebenso wenig als das Ding überhaupt. Nichtsdestoweniger ist das Gesetz der Causalität von ebenso großer, weitreichender Bedeutung wie das Gesetz der Identität und des Widerspruchs. Denn in ihm gerade und in ihm allein liegt „die Hinweisung, die in die Natur der Dinge hineintreibt" und die ihm Tr. abspricht. Nur weil, wie bemerkt, das Causalitätsgesetz uns antreibt, nach den Ursachen der (werdenden und gewordenen) Dinge zu forschen, — eine Forschung, die allein in die „Natur" der Dinge eindringt, weil sie allein wahre genetische Begriffe ergiebt, — nur darum fühlen wir uns gedrungen zu fragen, ob die Bewegung oder die constructive Bewegung oder welche andre Thätigkeit das Entstehen, Bestehen und Vergehen der Dinge, resp. unsrer Vorstellungen, Begriffe, Erkenntnisse rc. bewirke. Das Gesetz nöthigt uns sogar, über die (wirkliche oder vermeintliche) Erkenntniß der nächsten Ursachen hinauszugehen und zu fragen, ob diese Ursachen nicht selbst wiederum eine Ursache haben und daher im Grunde nur Wirkungen sind. Wir fragen daher auch nach der Ursache des Werdens (Entstehens) der Dinge, nach der Ursache der Bewegung, nach der letzten Ursache, die nicht Wirkung ist, kurz wir suchen, was nach Aristoteles der Begriff der Ursache ist, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις zu erfassen.

Ja wir müssen behaupten, daß es im Grunde nur das Causalitätsgesetz ist, dessen zunächst ganz unbewußtes, instincti-

ves Wirken uns zum Begriffe der Causalität verhilft, daß also nicht, wie Tr. die Sache darstellt, das Gesetz aus dem Begriffe hervorgeht oder gar mit ihm identisch ist, sondern umgekehrt der Begriff durch das Gesetz der Causalität hervorgerufen wird. Denn ohne den Antrieb des Gesetzes würden wir unsre eigne Thätigkeit und deren Erfolge — die ohne Zweifel der erste Anlaß zur Bildung des Causalitätsbegriffs ist, — ebenso unbeachtet lassen wie das Thier; wir würden gar nicht auf unser Thun und Lassen reflectiren, gar nicht unsre Thaten von der sie hervorrufenden Thätigkeit unterscheiden noch sie in Beziehung zu einander setzen, und also auch nicht jene als die Wirkungen, diese als deren Ursache fassen. Jedenfalls würden wir ohne das Gesetz nimmermehr zu dem allgemeinen Satze kommen, daß Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse: dieser Gedanke, auch als bloßer Gedanke — ganz abgesehen von seiner Wahrheit — könnte nie entstehen, wäre schlechthin unmöglich, wenn das Gesetz nicht seine Wurzel wäre. So wenig es uns einfällt zu behaupten, daß weil alle Widerkäuer, die wir kennen, gespaltene Klauen haben, jeder Wiederkäuer solche Klauen haben müsse, so wenig würden wir, auch wenn eine schlechthin allgemeine Erfahrung uns zur Seite stände, auf den Gedanken kommen, daß Alles was geschieht eine Ursache haben müsse. Dazu kommt, daß die Erfahrung keineswegs eine schlechthin allgemeine ist, daß wir vielmehr von vielen Erscheinungen die Ursache nicht zu erkennen, nicht einmal hypothetisch zu erdenken vermögen. Ja im Grunde läßt sich die wirkende Kraft, die eigentliche Ursache, nie und nirgend wahrnehmen, ebenso wenig wie die Nothwendigkeit ihrer Wirkung. In Wahrheit ist es nur das Gesetz, welches das Geschehende mit einer Ursache durch das Band der Nothwendigkeit verknüpft und es dadurch erst zu einer Wirkung macht. Ohne das Gesetz, das eine Ursache fordert, würde das Gewordene, Entstandene, da wir den Proceß des Werdens und Entstehens selbst niemals wahrnehmen, nur als ein gegebenes Seyn erscheinen: wir würden nach dessen Ursache so wenig fragen wie das Thier.

Daß in der That nur aus dem Causalitätsgesetze der Causalitätsbegriff sich verstehen, nicht aber umgekehrt das Gesetz aus dem Begriffe sich erklären läßt, zeigt Trendelenburg's Ableitung des Begriffs zur Evidenz. Er stellt ihn an die Spitze der „realen Kategorieen aus der Bewegung". Nachdem er darauf hingewiesen, was er in den vorangehenden Abschnitten dargethan habe, daß die Bewegung, als „schöpferische That unmittelbar Raum und Zeit, Figur und Zahl erzeuge", erklärt er: „Wir halten dieß fest, und übersehen hier die einzelnen Züge, die dabei, wie wir zeigten, die Bewegung thut. Diese Beziehung der erzeugenden Thätigkeit zu der erzeugten Größe ergiebt das Verhältniß der wirkenden Ursache (der causa efficiens). Die Bewegung gestaltet und in der Gestaltung zeigt sich die Causalität. Die eine Richtung nimmt die andre in sich auf. Das Gestaltete vermag durch die Bewegung in neue Bezüge einzutreten. Z. B. der Kreis rollt auf einer Ebene fort und jeder Punkt des Kreises beschreibt eine Cykloide. Die Erzeugung der Zahl potenzirt sich, und durch die entsprechenden Glieder einer arithmetischen und geometrischen Reihe entsteht ein System der Logarithmen u. s. w. Daß in der Gestaltung verschiedene Momente zusammenwirken, bemerkten wir oben, und wir werden dieß später wieder aufnehmen, wenn wir die Causalität in den Begriff des Grundes umsetzen. Die Bewegung, das Allgemeinste, hat, weil sie keine That und nicht ein festes Ding ist, die Möglichkeit in sich selbst, sich zu besondern und aus dem Abstractesten concret zu werden und Concretes zu erzeugen. Auf dem mathematischen Gebiete löst das allgemeine Princip selbst das alte Problem der Individuation. Die Bewegung individualisirt sich selbst. In demselben Maaße aber, als die weite freie Bewegung sich in sich bestimmen kann, erhellt die Bestimmbarkeit des weiten Begriffs der Causalität. Aus der Empirie stammt die Vorstellung der Materie; wie aber der eindringende Begriff genöthigt ist, ihr Wesen in die Bewegung umzusetzen, so verbindet sich mit der starren wie mit der elastischen Materie die Bewegung und erzeugt, sey es das Starre

treibend oder das Nachgiebige in sich verschiebend, neue Erschei-scheinungen. Die sinnlichen Energien der Materie sind specificirte Bewegungen. Der Begriff der Causalität ist innerhalb der Materie schon in die Erfahrung übergegangen und nicht mehr rein. Aber es ist wesentlich die Bewegung, welche als Trägerin der abstracten Causalität erscheint. —. Die wirkende Ursache (causa efficiens) erstreckt sich hiernach so weit, als die Bewegung. Wie die Bewegung allem Denken zum Grunde liegt, ist die Causalität nothwendig für das Denken gesetzt; und weil wieder die Bewegung, nur anders und andres gerichtet und gestaltet, aller Entstehung und Thätigkeit des Seyns zum Grunde liegt, so gilt dasselbe für das Seyn". — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen kommt Tr. endlich auf dasjenige, was im Grunde die Hauptsache ist, weil es die bloße Thätigkeit (resp. Bewegung) erst zur Ursache macht, indem er hinzufügt: „Wir unterscheiden in der Causalität Ursache und Wirkung, und um der nothwendigen Beziehung willen, die beide verkettet, wird die Causalität unter die Relation gestellt. Es ist gezeigt worden, wie sich — im Denken und Seyn — aus der Bewegung Producte absetzen. Diese werden als Wirkung des vorangehenden Verlaufs bestimmt. Was in der Entwickelung vorwärts geschah, soll rückwärts gefunden werden. Aus der Bewegung verstehen wir allein, wie etwas als Wirkung kann herausgehoben und abgelöst werden" (I, 332 f.). —

Aus dem Allen ergiebt sich nicht entfernt, daß und warum wir für Alles was geschieht, eine Ursache anzunehmen genöthigt sind. Das Gesetz der Causalität bleibt völlig unerklärt. Außerdem bestreite ich auf das Entschiedenste, daß wir „aus der Bewegung allein" verstehen, wie etwas als Wirkung herausgehoben und abgelöst werden könne. Dazu gehört durchaus eine andre Thätigkeit, die nicht als bloße Bewegung gefaßt werden kann. Nach Tr. selbst ist die Bewegung, welche das Etwas aus ihr, der Bewegung, herauszuheben und von ihr abzulösen hat, offenbar eine andre als jene, welche das Etwas erzeugte. Wo kommt diese andre Bewegung her? Und ist die Ursache

nur Ursache, sofern sie eine von ihr unterschiedene Wirkung hat, so fragt sich wiederum, wo kommt dieser Unterschied her? Schon mit diesen von Trendelenburgs Standpunkt aus unbeantwortlichen Fragen ist dargethan, daß Causalität und Bewegung nicht ohne Weiteres identificirt werden können. Außerdem widerlegt Trendelenburg's Identification beider Begriffe bei jedem Schritte sich selbst. Er selbst bemerkt, daß in der Gestaltung „verschiedene" Momente zusammenwirken. Und in der That gehört ja zur Bildung schon der einfachsten mathematischen Figur eine Verschiedenheit von Richtungen, Linien, Winkeln. Mithin ist es nicht die Bewegung allein, welche „gestaltet" und „in der Gestaltung die Causalität zeigt". Denn die „verschiedenen" Momente, die verschiedenen Richtungen, Linien rc. setzen eine Thätigkeit voraus, welche sie unterscheidet und je nach ihrer Verschiedenheit zu der bestimmten Figur verknüpft. Trendelenburg sagt selbst, daß „nur die anders und anders gerichtete und gestaltete" Bewegung aller Entstehung und aller Thätigkeit des Seyns zu Grunde liegt. Aber wer ist es, der die Bewegung anders und wieder anders richtet und gestaltet? Nach Tr. freilich hat „die Bewegung, weil sie eine That und nicht ein festes Ding sey, die Möglichkeit in sich selbst, sich zu besondern", „sich selbst zu individualisiren". Aber wie die bloße Bewegung rein als solche sich selber zu besondern, sich selber anders und anders zu richten und zu gestalten vermöge, ist m. E. schlechterdings nicht einzusehen. Jedenfalls vermag sie es nur, sofern sie zugleich unterscheidende, bestimmende, begränzende Thätigkeit ist. Denn das Andre, Besondre ist nur Andres, Besondres durch seinen Unterschied von Andrem, durch seine Bestimmtheit und Begränztheit gegen Andres. Aber die Bewegung, vorausgesetzt daß sie als Bewegung sich selber bestimmt, begränzt, und damit sich selber hemmt und an einem bestimmten Punkte endet, involvirt, wie schon bemerkt, den Widerspruch, daß sie als Bewegung zur Nichtbewegung wird. Mit andern Worten: nur dadurch, daß die Bewegung sich selber aufhebt, kann sie Etwas gestalten, erzeugen, bewirken, — d. h. nicht die Be-

wegung allein, sondern nur zusammen mit der Nichtbewegung oder mit einer Thätigkeit, welche die Bewegung sistirt, negirt, nur dieses Zusammen kann als Causalität wirken, als Causalität gefaßt werden. Man kann hiergegen nicht einwenden, daß die Sistirung — im Seyn wenigstens — nur der Erfolg *einer mit* der Bewegung zusammentreffenden Gegenbewegung sey. Denn abgesehen davon, daß, wie bemerkt, diese zweite entgegengesetzte Bewegung doch eine die Bewegungen scheidende und unterschiedlich richtende Thätigkeit voraussetzen würde, steht jener Annahme die Thatsache entgegen, daß das Bewegte, die „*Materie*" (der Stoff — die Atome), die Voraussetzung aller und jeder Bewegung, ein an sich schon Begränztes, Bestimmtes ist, das nicht durch eine bloße Bewegung, sondern nur durch eine begränzende, bestimmende Thätigkeit gesetzt seyn kann. Kurz die die Bewegung dahin und dorthin richtende, sistirende, begränzende und bestimmende Thätigkeit kann nur die unterscheidende Thätigkeit seyn, und diese kann nicht als bloße Bewegung gefaßt werden, weil sie eben die Bewegung nicht bloß leitet, sondern auch hemmt, sistirt, aufhebt. —

Wiederum mithin dasselbe Resultat: nicht die Bewegung als solche, sondern nur eine die Bewegung verschiedentlich richtende, begränzende, bestimmende, also unterscheidende *Thätigkeit* kann als die im Seyn wie im Denken waltende Causalität, als die die Mannichfaltigkeit der Dinge wie der Vorstellungen erzeugende, bei jeder Entstehung eines Mannichfaltigen nothwendig mitwirkende Thätigkeit gefaßt werden. Für sie ist die (Trendelenburg'sche) Bewegung nur das Mittel, und wenn auch das Hauptmittel, doch nicht das alleinige Mittel. Denn die an sich schon bestimmte mit bestimmten Kräften ausgestattete Materie (die Vielheit der Atome) kann, so gewiß sie die Voraussetzung aller Bewegung ist, ihre Bestimmtheit nicht mittelst der Bewegung erhalten haben, deren Voraussetzung sie ist. Die diese Bestimmtheit setzende, unterscheidende Thätigkeit ist vielmehr das Prius aller Bewegung wie der die Bewegungen, wenn sie etwas bilden, erzeugen sollen, nothwendig leiten-

den Thätigkeit. Mag sie auch, wie bemerkt, in unsrer Anschauung wiederum die Form der Bewegung annehmen, — dennoch ist sie von derjenigen Bewegung, um die es sich bei Trendelenburg allein handelt, von der dem Seyn und dem Denken gemeinsamen, die Correspondenz zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen vermittelnden Bewegung, wohl zu unterscheiden, weil sie eben die Voraussetzung der Dinge (Atome) selber und damit aller ihrer Bewegungen wie die Voraussetzung aller „constructiven, erzeugenden, bildenden" Bewegung ist. Wer diesen Unterschied unbeachtet läßt, und die unterscheidende Thätigkeit (Bewegung) mit der constructiven Bewegung und diese wiederum mit der bloßen Ortsveränderung in Einen Topf zusammenwirft, verfällt unvermeidlich in Unklarheit und Confusion.

Auf diese unterscheidende Thätigkeit sonach gründet sich der Begriff der Causalität, und nicht nur der Begriff, sondern auch, wie ich in meiner Logik gezeigt zu haben glaube, das Gesetz der Causalität. In ihrer Natur liegt es zunächst, daß sie, indem sie thätig ist und Unterschiede setzt, eben damit ein Andres, von ihr selbst Unterschiedenes setzt: nur sie als die scheidende, begränzende, bestimmende Thätigkeit vermag sich von ihrer eignen That, den gesetzten Unterschied von ihrem eignen Thun zu scheiden. Nur ihre Thaten sind unmittelbare Wirkungen, weil eo ipso im Acte ihrer Setzung von ihrer Ursache unterschieden. Gehört diese Unterschiedenheit zum Begriffe der Ursache wie der Wirkung, — weil ohne den Unterschied beider nicht Zweierlei, Ursache und Wirkung, sondern nur Einerlei, nur eine Thätigkeit ohne That daseyn würde, — so leuchtet ein, daß jede andre wirkende Kraft nur mit Hülfe der unterscheidenden Thätigkeit eine Wirkung haben kann. Wirken mehrere Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung zusammen, — wie es in der Natur stets geschieht, weil ihre Kräfte nur bedingte sind, — so wird die Wirkung als Gesammterfolg allerdings eo ipso von jeder der mitwirkenden Kräfte verschieden seyn, und es bedarf nicht noch erst eines Actes der unterscheidenden Thätigkeit. Aber

das Daseyn der mehreren, unterschiedlichen Kräfte selber setzt einen solchen Act voraus. Denn das Unterschiedliche als solches, als Unterschiedliches kann nicht als ein Ursprüngliches, Uranfängliches, von Ewigkeit Bestehendes, sondern nur als ein durch eine unterscheidende Thätigkeit Gesetztes gefaßt werden. Der Grund liegt einfach darin, daß der Unterschied als solcher die relative Negation involvirt. Jedes Unterschiedene kann mithin als solches nur seyn (gedacht werden), wenn und sofern ein Andres ist, von dem es unterschieden ist. Alles Unterschiedene ist daher in und wegen seiner Unterschiedenheit ein Relatives, Bedingtes. Das Uranfängliche, Ewige, Voraussetzungslose ist dagegen nothwendig ein schlechthin Selbständiges, Unbedingtes, Absolutes (— also ein an sich Eines, das nur sofern ihm die unterscheidende Kraft und Thätigkeit zukommt, sich in sich wie von Andern unterscheiden und damit ein Andres setzen kann). Das Relative, Bedingte, als schlechthin selbständig und unbedingt zu fassen, ist unmöglich, weil eine contradictio in adjecto (A = non A). Folglich kann das Mannichfaltige, Unterschiedliche nicht als ein Ursprüngliches, von Ewigkeit Bestehendes gedacht werden. Ebenso wenig vermögen wir die Negation zu denken, ohne ein Etwas vorauszusetzen, das durch sie begränzt, bestimmt, von Andrem geschieden wird; und da die Negation als solche, an und für sich, eben nur das reine Nichtseyn = Nichts ist, also an und für sich weder seyn noch sich selber setzen kann, so ist sie nur denkbar als gesetzt durch eine begränzende, mittelst ihrer das Seyende sondernde und bestimmende, d. h. durch eine unterscheidende Thätigkeit. — Sonach aber ergiebt sich, daß das Unterschiedliche als solches, mag es bereits bestehen oder erst entstehen, nur gedacht werden kann als gesetzt durch eine unterscheidende Thätigkeit, — d. h. es ergiebt sich das Gesetz der Causalität, die Nothwendigkeit für unser Denken, bei Allem was ist und geschieht, sofern es ein Unterschiedliches ist, eine Ursache vorauszusetzen, durch die es ist und so ist wie es ist. —

In ähnlicher Art, nur oberflächlicher und trotz aller Weitschweifigkeit noch unklarer behandelt L. George die logischen Gesetze.

Er stellt — ebenfalls nicht an die Spitze, sondern mitten innerhalb seiner Entwickelung der Logik — zunächst den „Satz der Identität“ auf, und trennt ihn vom „Satze des Widerspruchs“ ab, als wären es zwei verschiedene Gesetze. Mit überflüssiger Breite sucht er nachzuweisen (S. 230 ff.), daß „die Außenwelt, wie sie uns durch die sinnliche Wahrnehmung nahe gebracht wird, für uns eine verworrene Masse ist, die sich erst allmälig durch die sondernde Thätigkeit des bewußten Denkens in einzelne Gegenstände mit ihren besondern Merkmalen zerlegt und dadurch für das Bewußtseyn immer mehr aufgeklärt wird“ (S. 237); — oder wie er später etwas schärfer es ausdrückt: „Die Außenwelt erkennen wir nur dadurch, daß wir sie von uns unterscheiden, und die einzelnen Objecte mit allen ihren Merkmalen sind nur die Producte unsrer eignen Sonderungen, die wir an ihnen vollziehn“ (S. 243). Damit erkennt er ausdrücklich an, was ich — soviel ich weiß, zuerst — dargethan habe, daß aller Inhalt unsres Bewußtseyns, die Gesammtheit unsrer (bewußten) Vorstellungen, und somit das Bewußtseyn selbst nur durch die Thätigkeit des Unterscheidens (unsrer Sinnesempfindungen rc. von einander und von uns selbst) zu Stande kommt. Denn nicht nur die Außenwelt, sondern auch unsre Innenwelt, uns selbst und unser eignes Wesen erkennen wir nur dadurch, daß wir unsre seelischen Functionen, unsre Triebe, Gefühle, Affecte, Anschauungen, Erinnerungen, Erwägungen, Entschlüsse und deren Motive rc. von uns selbst und von einander „unterscheiden“: nur dadurch kommen sie uns zum Bewußtseyn und erhalten ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn. Und nicht nur alle unsre „Erkenntnisse“, sondern schlechthin alle unsere Vorstellungen, mögen sie wahr oder falsch, subjective Einbildungen oder objective Anschauungen seyn, werden nur zu Vorstellungen durch die unterscheidende Thätigkeit, welche sie von einander und implicite von dem die Unter-

schiede setzenden und eben damit vorstellenden Ich unterscheidet. Aus jenem Anerkenntniß folgt unabweislich, daß wenn es Gesetze, Principien oder auch nur „Sätze" für unser Denken und Erkennen giebt, sie nur Sätze und Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit seyn können. Denn erkennen wir die Außenwelt „nur dadurch, daß wir sie von uns unterscheiden", und sind die einzelnen Objecte „nur die Producte unsrer eignen Sonderungen", d. h. der Unterscheidungen, durch die wir sie von einander sondern, ist also alle unsre Erkenntniß durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelt, so leuchtet ein, daß die Gesetze, welche unser erkennendes Denken leiten und die unser Streben nach Erkenntniß befolgen muß, um zum Ziel zu gelangen, nur Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit seyn können. Aus ihr also, aus der Art und Weise wie sie ihrer Natur nach sich vollzieht, waren die Gesetze der Logik, auch der erkenntnißtheoretischen Logik oder Wissenschaftslehre, abzuleiten.

Statt diese unabweisliche Consequenz zu ziehen und ihrer Weisung Folge zu leisten, — womit freilich seine Logik eine andre Gestalt gewonnen haben und auf den von mir eingeschlagenen Weg hinüber gedrängt worden seyn würde, — sucht George von jener Einleitung aus zunächst den „Subjectbegriff" oder was er darunter versteht, festzustellen, und erst von ihm aus kommt er auf den „Satz der Identität". Er führt ihn ein mit der Bemerkung: — „Nach diesen Betrachtungen über die Bildung der Subjectvorstellungen wird nun auch die Bedeutung des Satzes der Identität, welcher mit Recht an die Spitze der Erkenntnißlehre gestellt wird (!), deutlich heraustreten. Er ist der Ausdruck für die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst und damit ein Kriterium der Klarheit unsrer Erkenntniß. Wird die Beziehung zu der Wahrheit hineingemischt oder er gar zum Kriterium der Wahrheit gemacht, so entsteht daraus eine heillose Verwirrung und es wird ihm eine Kraft beigelegt, die er niemals haben kann. Er beruht auf dem, was Kant die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception genannt hat, auf der Identität des Selbstbewußtseyns, indem das:

Ich denke, alle meine Vorstellungen muß begleiten können, und nichts sich denken läßt, was nicht in die Einheit des Bewußtseyns aufgeht. Ganze Reihen irriger Vorstellungen können unter sich vollkommen einstimmig seyn und erlangen dadurch eine solche Klarheit, daß sie sehr verführerisch werden, wenn man nicht Wahrheit und Klarheit recht auseinander hält; erst wenn auf einem andern Wege die Wahrheit einer Vorstellung vermittelt ist, wird klar, daß, was sich damit nicht in Uebereinstimmung bringen läßt, falsch seyn müsse, und oft sind zwei Vorstellungen wahr, die sich einander nur deßhalb zu widersprechen scheinen, weil ihre Beziehung zu einander nicht klar gedacht wird". — Er fügt hinzu: „Der Satz der Identität wird durch die Formel ausgedrückt A = A, und deßhalb oft für leer gehalten, weil er eine reine Tautologie sey und nur etwas aussage, was sich rein von selbst versteht. Sein Werth wird aber nur deßhalb verkannt, weil man die Vorstellung des Gegenstandes mit dem Gegenstande selbst verwechselt. Für den letzteren ist es freilich selbstverständlich, daß er mit sich identisch sey, nicht aber ebenso von unsrer Vorstellung über ihn. Da diese ein Product unsrer freien (!) Thätigkeit ist und wir den Gegenstand so oder so aussondern und an ihm wieder diese oder jene Merkmale unterscheiden und in den Inhalt unsrer Vorstellung von ihm aufnehmen können, so liegt darin auch die Möglichkeit, daß wir diese Sonderungen und Verknüpfungen in einem andern Momente anders vollziehen, die so verschiedenartig gebildeten Vorstellungen mit einander verwechseln und ihnen einen andern Sinn als den ursprünglich hineingelegten unterstellen. Das ist dann die Quelle aller Verworrenheit des Denkens, welche jede klare Erkenntniß unmöglich macht. In diesem Sinne steht daher der Satz der Identität an der Spitze der Erkenntnißlehre und erhält seine große Bedeutung schon für die Bildung der Subjectvorstellungen, ja sein eigenthümlicher Werth liegt gerade in der Beziehung zu ihnen. Er soll gar kein Urtheil ausdrücken und es wird sich bei der Betrachtung des Urtheils später herausstellen, daß er dort erst in der Verbindung

mit dem Satze des Widerspruchs seine wahre Bedeutung auch für dieses erlangt; aber bei der Bildung der Subjectvorstellungen hat er für sich allein seine volle Geltung und enthält hier die Forderung, daß man bei demselben Gedanken auch immer Dasselbe denken müsse. Wie wichtig aber diese Forderung sey, geht zur Genüge aus der Erfahrung hervor, wie wenig sie in dem gewöhnlichen Denken erfüllt wird und wie alle Unklarheit, die wir so häufig antreffen, aus dieser Unfähigkeit der Einzelnen herstammt, ihre Gedanken in derselben Weise festzuhalten" (S. 257).

Ich mache zunächst auf den Widerspruch aufmerksam, in den sich George verwickelt, wenn er dem Satze der Identität alle „Beziehung zur Wahrheit" abspricht, und ihn doch in seiner Logik einen Platz gewährt, ja behauptet, daß er mit Recht an die Spitze der Erkenntnißlehre gestellt werde. Denn hat der Satz keine Beziehung zur Wahrheit, so hat er auch keine zur Erkenntniß und folglich auch keine zur Erkenntnißlehre: in einer Logik, die nur Erkenntniß- und Wissenschaftslehre ist und seyn will, kann er mithin keine Stelle finden. Auch wenn er ein „Kriterium der Klarheit unsrer Erkenntniß" wäre, müßte ihn George aus seiner Logik verbannen, da er ja selbst ausdrücklich vor der Identificirung der Klarheit mit der Wahrheit warnt und nach ihm selbst vollkommen klare, einstimmige Vorstellungen dennoch irrig seyn können. (Was Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz sey und worauf sie beruhe, erörtert er gleichwohl ebenso wenig wie seine Vorgänger, so daß das Verhältniß der Klarheit zur Wahrheit, zur Erkenntniß, zum Satze der Identität, der doch ein Kriterium der Wahrheit seyn soll, völlig unklar bleibt). Nun ist aber in Wahrheit der Satz der Identität keineswegs „ein Kriterium der Klarheit unsrer Erkenntniß", ebenso wenig wie der „Ausdruck für die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst", — aus dem einfachen Grunde, weil Uebereinstimmung und Identität zwei verschiedene Begriffe sind, und weil nichtübereinstimmende (disharmonische, widerstreitende) Vorstellungen ganz ebenso klar seyn können wie übereinstimmende. Er

„beruht“ auch keineswegs auf „der Identität des Selbstbewußtseyns“, und hat nichts zu schaffen mit dem Kantischen „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“. Er gilt vielmehr von schlechthin jedem Inhalt jeder Vorstellung, ganz gleichgültig, ob das Ich-denke sie begleitet oder nicht, ob sie eine Subject- oder Prädicatvorstellung, wahr oder falsch, klar oder unklar, mit andern übereinstimmend oder ihnen widerstreitend ist. Er ist daher ein ächtes allgemeines Denkgesetz, das als solches natürlich auch für unsre wahren Gedanken (Erkenntnisse) gilt, das aber freilich nicht durch die Formel: A ist A oder ist mit sich selbst identisch, ausgedrückt werden darf. Denn als Denkgesetz geht es unmittelbar das Seyn gar nichts an, sondern drückt an sich nur die Denknothwendigkeit aus, daß wir A nur als A, als dieses und nicht als jenes denken müssen, oder was dasselbe ist, daß es schlechthin unmöglich ist, wenn wir A denken, es nicht als A, sondern als B oder C (als non-A) zu denken. Die letztere negative Form ist, wie schon bemerkt, nur die Kehrseite der positiven: sie folgt unmittelbar aus der positiven Nothwendigkeit, A als A zu denken. Diese Nothwendigkeit wie die Unmöglichkeit ihres Gegentheils ist eine schlechthin allgemeine: was auch immer der Inhalt meiner Vorstellung seyn möge, ich kann ihn, indem ich ihn denke, nicht anders denken als ich ihn eben denke. Ich kann mir natürlich einbilden, daß ich denselben Gedanken wieder denke, obwohl ich ihm unterdeß einen andern Inhalt gegeben habe, und dadurch wird allerdings mein Denken confuse werden. Aber diese Einbildung ist eben eine bloße Einbildung und hat mit dem Satze der Identität gar nichts zu schaffen. Das Gesetz „fordert“ nicht bloß, „bei demselben Gedanken auch immer dasselbe zu denken“, sondern es erklärt es für schlechthin nothwendig, das Gegentheil für unmöglich. Ich kann in dem Gedanken eines Dreiecks schlechthin nichts andres denken als eben ein Dreieck, und was von diesem höchst einfachen und klaren Gedanken gilt, gilt ganz ebenso von jedem noch so complicirten und unklaren Gedanken. Ich kann unklare Gedanken

zwar mit einander verwechseln und sie für identisch halten; aber der Gedanke, bei dem ich etwas Andres denke als ich früher gedacht habe, der einen andern Inhalt gewonnen hat, ist ja offenbar nicht derselbe, sondern selber ein andrer Gedanke, und wenn ich mir das Gegentheil einbilde, so ist das ein Irrthum, der nicht im Denken, sondern im gedankenlosen Sprechen seine Wurzel hat: bei demselben Gedanken, so lange er derselbe ist, denke ich nothwendig immer dasselbe, bei einem andren oder veränderten Gedanken immer ein Andres; nur mit demselben Worte kann ich, wenn ich nicht genau bedenke was ich sage, bald denselben bald einen andern (veränderten) Gedanken bezeichnen. Und mithin ist es nur die Folge einer ähnlichen Ungenauigkeit des Ausdrucks und Unklarheit des Denkens, wenn George die Möglichkeit zuläßt, bei demselben Gedanken nicht dasselbe zu denken, und demgemäß den Satz der Identität in die angebliche „Forderung" der Erkenntnißlehre verdreht: bei demselben Gedanken auch immer dasselbe zu denken.

Daß weder diese angebliche Forderung noch der wahre Sinn des Satzes der Identität in einer ausschließlichen oder besonders engen Beziehung zu den „Subjectvorstellungen" steht, sondern ganz ebenso eng und unmittelbar auch für alle „Prädicatvorstellungen" gilt, leuchtet von selbst ein. Es war mithin, auch von George's Standpunkte aus, durchaus kein Grund vorhanden, den Satz der Identität von dem „Satze des Widerspuchs" abzutrennen. Es konnte vielmehr durch diese willführliche Scheidung die Unklarheit, die auf seiner Erörterung liegt, nur vermehrt werden. Das zeigt sich sogleich an der ersten ebenso unklaren als unrichtigen Behauptung, mit der George seine Erörterung des Satzes des Widerspruchs eröffnet. „Für die Bildung der Subjectvorstellungen, erklärt er, war der Satz der Identität das oberste leitende Princip, für die der Prädicatvorstellungen gilt der Satz des Widerspruchs." Zunächst involvirt es eine starke Unklarheit über das, was er selbst gethan hat, wenn er glaubt, nachgewiesen zu haben, daß für „die Bildung" der Subjectvorstellungen der Satz der Identität

das oberste leitende Princip sey. Er hat nichts der Art gethan; er hat keineswegs nachgewiesen, daß der Satz der Identität auf die „Bildung“ unsrer Vorstellungen irgend einen Einfluß habe oder gar als oberstes Princip die „Bildung“ derselben „leite“. Nach seiner Auffassung des Satzes kann er mit der „Bildung“ unsrer Vorstellung nichts zu schaffen haben. Denn nach seiner Auffassung soll er ja nur das „Kriterium“ der „Klarheit“ unsrer Erkenntniß, der „Ausdruck“ für die „Uebereinstimmung“ des Denkens mit sich selbst seyn, resp. die Forderung enthalten, „bei demselben Gedanken immer auch Dasselbe zu denken“. Nach seiner Auffassung setzt mithin der Satz der Identität voraus, daß wir uns Subjectvorstellungen, Gedanken, Erkenntnisse bereits „gebildet“ haben müssen, daß er also zur „Bildung“ unsrer Vorstellungen nichts beitragen kann. Denn es leuchtet ein, daß wir Erkenntnisse, objectiv wahre Vorstellungen bereits besitzen müssen, ehe wir ein „Kriterium ihrer Klarheit“ gewinnen können, daß wir uns Gedanken, seyen sie Subject- oder Prädicatvorstellungen, bereits gebildet haben müssen, ehe eine „Uebereinstimmung“ derselben (des Denkens mit sich selbst) hervortreten und zum „Ausdruck“ gelangen kann, und daß wir, um bei denselben Gedanken auch stets dasselbe zu denken, diese selbigen Gedanken bereits haben müssen. — Wollte George mit seiner Auslegung des Satzes der Identität sagen, daß wir bei der Bildung unsrer Gedanken diesem Satze als leitenden Principe zu folgen hätten, um Uebereinstimmung in unser Denken, um Klarheit in unser Erkenntniß zu bringen, so hat er sich offenbar sehr unklar ausgedrückt. Außerdem aber mußte er zeigen, wie dieses Ziel durch Befolgung des Satzes der Identität zu erreichen sey. Das aber hat er nicht gethan und konnte es nicht thun, aus dem einfachen Grunde, weil wir auch durch die genauste Befolgung des Satzes weder Uebereinstimmung des Denkens noch Klarheit der Erkenntniß zu erlangen vermögen: der Satz der Identität hat eben mit dieser Aufgabe gar nichts zu schaffen. Denn wenn nach Anleitung desselben $A = A$ ist oder zu denken ist, so folgt nur, daß auch

Klar = Klar, Unklar = Unklar zu denken ist: die unklare Vorstellung bleibt mithin unklar trotz oder vielmehr gerade wegen des Satzes der Identität. Und so wenig er sonach die Unklarheit zu heben vermag, ebenso wenig vermag er die Uebereinstimmung unsrer Gedanken hervorzubringen, weil er eben überhaupt unsre Gedanken nicht zu verändern im Stande ist, sondern — wie ich dargethan habe — ein Gesetz der unterscheidenden Thätigkeit ist d. h. ausdrückt, was die unterscheidende Thätigkeit ihrer Natur nach thut und thun muß. —

Ebenso wenig wie der Satz der Identität mit der Bildung unsrer Subjectvorstellungen, hat der Satz des Widerspruchs mit der „Bildung" unsrer Prädicatvorstellungen zu thun: George hat weder das Eine noch das Andre dargethan. „Das Subject, fährt er fort, ist mit sich selbst identisch, und muß von dem Denkenden immer in derselben Weise gedacht werden, wenn nicht eine heillose Verwirrung entstehen soll; jetzt handelt es sich darum zu bestimmen, was dem Subject als Prädicat beigelegt werden darf oder nicht. Gerade deshalb, weil dem Subjecte, je nach den verschiedenen Beziehungen in denen es sich findet und gedacht wird, die allerverschiedensten Prädicate zukommen können, entsteht erst die Frage, ob in dieser Hinsicht eine schrankenlose Willkühr herrsche und von jedem Subject alles Mögliche ausgesagt werden dürfe, oder ob es vielmehr bestimmte Schranken gebe, an welche das Denken in der Beilegung gebunden ist, wenn es nicht Widersprechendes aussagen will. Daher ist auch die Frage, was widersprechend sey, gar nicht so unmittelbar und so leicht wie man gewöhnlich meint zu beantworten, sondern sie hängt wesentlich mit der fortschreitenden Erkenntniß der Prädicate zusammen und regelt und beherrscht wiederum die Bildung dieser Vorstellungen. Beachtet man dieß Verhältniß nicht, so wird der Satz des Widerspruchs entweder nichtssagend oder geradezu falsch, ja er vernichtet alle Erkenntniß, anstatt sie zu fördern" (S. 268).

Zunächst leuchtet ein, daß von einem „Satze des Widerspruchs" nicht eher die Rede seyn kann als bis festgestellt ist,

was widersprechend sey; denn so lange wir nicht wissen, was das Wort „Widerspruch“ bedeutet, hat der Satz des Widerspruchs keinen Sinn. Und wenn die Frage, was widersprechend sey, wesentlich mit der „fortschreitenden“ Erkenntniß der Prädicate zusammenhängt, so ist klar, daß sie sich niemals oder doch erst am Ende der Dinge, mit dem Aufhören alles Fortschreitens, mit der Vollendung unsrer Erkenntniß beantworten läßt, also auf die „Bildung“ unsrer Prädicatvorstellungen wie unsrer Erkenntniß überhaupt keinen Einfluß haben kann. Jedenfalls kann nicht die „Frage“, sondern nur der feststehende Begriff des Widersprechenden „die Bildung unsrer Vorstellungen regeln und beherrschen“. Läßt sich dieser Begriff nicht klar und fest bestimmen, so kann von einer solchen „Regelung“ weder in der Logik noch in einer Erkenntnißlehre die Rede seyn. Gesetzt aber auch, dieser Begriff wäre festgestellt, so würde er doch nach George's eigner Auffassung auf die „Bildung“ unsrer Prädicatvorstellungen keinen Einfluß üben können. Denn er soll ja nach George selbst nur die Frage entscheiden, welche Prädicate einem Subject beigelegt werden dürfen, welche nicht. Diese Frage aber setzt offenbar voraus, daß wir uns Prädicatvorstellungen bereits gebildet haben.

Außerdem aber bleibt es bei der bloßen „Frage“, was widersprechend sey; wir erhalten nirgend eine präcise Antwort, eine Definition des Widersprechenden. George tadelt nur die alte formale Logik, aber er verbessert sie nicht. „In der Gestalt, bemerkt er, welche dem Satze des Widerspruchs gewöhnlich in der formalen Logik gegeben wird, vermißt man die Beziehung zu den Prädicatvorstellungen ganz und er verliert dadurch völlig seine eigenthümliche Bedeutung. Dem Satze der Identität (A ist A) gegenüber lautet er: A ist nicht non-A, und fällt hier durchaus mit jenem zusammen, indem er nur der negative Ausdruck für dasselbe ist, was jener besagen soll. Nimmt man es dann mit demselben genau, so läßt er in der That nur identische Urtheile zu, in welchen jedem Subject immer nur dieselbe Vorstellung als Prädicat beigelegt werden darf.

und führt so zu der Consequenz, die Herbart mit aller Strenge daraus abgeleitet hat, daß das Ding mit vielen und wechselnden Merkmalen ein Unding sey, indem es den härtesten Widerspruch in sich schließe, denselben Gegenstand einmal als Eins und dann auch als Vieles, als Dasselbe und doch auch Veränderliches zu denken. Er hebt dann gerade die Denkbarkeit aller Bewegung und Thätigkeit, alles Wirkens und Leidens geradezu auf, und während er bestimmt ist, die Prädicatvorstellungen zu regeln und von den möglichen Widersprüchen zu befreien, vernichtet er die Realität derselben, indem er sie von vornherein schon mit einem Widerspruche behaftet ansieht." —

Was den ersten Vorwurf betrifft, so hat die formale Logik ganz Recht, wenn sie die angebliche Beziehung des Satzes des Widerspruchs zu den Prädicatvorstellungen „vermissen" läßt. Denn es ist klar, daß eine widersprechende Subjectvorstellung — wenn ein reines, völlig prädicatloses, schlechthin unbestimmtes Subject überhaupt vorstellbar wäre — ganz ebenso undenkbar ist wie der Widerspruch von Prädicatvorstellungen unter einander und mit ihrer Subjectvorstellung, daß also der Satz des Widerspruchs ebenso unmittelbar auf diese wie auf jene, weil eben auf alle unsre Vorstellungen sich bezieht. Auch darin hat die formale Logik ganz Recht, wenn sie den Satz des Widerspruchs nur als den negativen Ausdruck des Satzes der Identität faßt: er hat, wie gezeigt, in der That seinen Grund und seine Gesetzeskraft nur in dem Satze der Identität als Kehrseite und Consequenz desselben, und wenn sich George etwas genauer um den Ursprung und die Bedeutung der Negation bekümmert hätte, so würde er auch das selbst gefunden haben. Statt dessen bekämpft er den Satz oder doch den richtigen Sinn desselben durch eine falsche Folgerung, die er zieht. Wenn man es mit dem Satze des Widerspruchs genau nimmt d. h. ihn genau und richtig auffaßt, so folgt keineswegs, daß er nur identische Urtheile zuläßt. Denn richtig verstanden besagt er nur, daß, weil (gemäß dem Satze der Identität) A als A gedacht werden muß, eben darum A als B oder C d. h. als non-A

nicht gedacht werden kann, undenkbar ist. Diese Unmöglichkeit hindert mich aber keineswegs, A in irgend einer Beziehung gleich B (als relativ identisch mit B) zu denken: nur als B selber kann ich es nicht denken, weil ich es eben damit nicht als A denken würde oder, was dasselbe ist, weil ich damit überhaupt nicht A, sondern B denken würde. Ich kann daher sehr wohl denken, daß A, sofern es roth ist, gleich B, und sofern es hart ist, gleich C rc. sey, ohne das Gesetz der Identität und des Widerspruchs zu übertreten. Eben so ist „das Ding mit mehreren Merkmalen" keineswegs ein Widerspruch. Denn die vielen Merkmale (Bestimmtheiten) desselben sind eben nur Unterschiede und kommen ihm nur deßhalb zu, weil es von vielen andern Dingen unterschieden ist, d. h. sie kommen ihm nicht zu als dem Einen Dinge, an und für sich, in seiner Isolirtheit oder Beziehung auf sich selbst, — und nur in dieser Beziehung auf sich selbst ist es Eines, — sondern sie kommen ihm nur zu in seiner Unterschiedenheit von Andrem, also nicht ihm in seiner Einheit mit sich, sondern ihm in seiner mannichfaltigen Beziehung zu Andrem, oder was dasselbe ist, nicht ihm selber, sondern seinem Verhältniß zu Andrem; und daß dieß Verhältniß ein mannichfaltiges, wechselndes, veränderliches ist, widerspricht keineswegs der Einheit und Identität des Dinges mit sich selbst.

Endlich hebt der Satz des Widerspruchs auch keineswegs die Denkbarkeit aller Bewegung und Thätigkeit auf. Er besagt vielmehr, wie schon bemerkt, an sich nur, daß die Bewegung als Bewegung und nicht als Ruhe, das Thätige als thätig und nicht als unthätig gedacht werden müsse. Freilich aber fragt es sich, ob der Gedanke der Bewegung und Thätigkeit nicht in sich selbst einen Widerspruch, ein A = non A, berg. Wäre dieß der Fall, so würde George's Versicherung, daß der Satz des Widerspruchs nur bestimmt sey die Prädicatvorstellungen zu regeln, die Bewegung und Thätigkeit so wenig vor dem Schicksal der Undenkbarkeit schützen wie Trendelenburg's Behauptung, daß der Satz des Widerspruchs nur für fixirte Vorstellun-

gen, nicht aber für die erzeugende Bewegung gelte. Denn das Widersprechende, A = non A, ist nun einmal schlechthin undenkbar; und es ist wiederum nur ein Beweis von Unklarheit des Denkens oder Ungenauigkeit des Ausdrucks, wenn George von „möglichen" Widersprüchen redet, von denen der Satz des Widerspruchs die Prädicatvorstellungen zu „befreien" habe: der Widerspruch ist in der That unmöglich, — im Denken selbst giebt es keinen Widerspruch. Bewegung und Thätigkeit aber gerathen, richtig gefaßt, keineswegs in Conflict mit dem Satze des Widerspruchs und sind daher sehr wohl denkbar. Denn die Bewegung ist, wie ich gezeigt habe, eine durchaus einfache Vorstellung, die als solche keinen Widerspruch involviren kann. Und die Thätigkeit, die in That und damit in Andersseyn übergeht, also ein Anderswerden (Veränderung) involvirt, enthält nur scheinbar den Widerspruch, der allerdings in dem abstracten Begriffe der Veränderung liegt, d. h. der sich ergiebt, wenn man die Veränderung von ihrem Grunde und Kerne ablöst und sie als ein bloßes Anderswerden (Uebergehen des Seyns in Andersseyn) faßt, womit sie dem Widerspruche erliegt, daß im Punkte des Umschlagens von Seyn in Andersseyn Dasselbe und Nicht-dasselbe in Eins zusammenfällt. Aber der scheinbare Widerspruch schwindet, wenn man die willkührliche Abstraction fallen läßt und den Begriff der Veränderung so faßt, wie er gefaßt werden muß. In Wahrheit ist jede Veränderung nur die Folge einer Thätigkeit, die, indem sie sich vollzieht, vom Thun in That übergeht; und der Widerspruch, der wiederum in diesem Uebergehen hervorzutreten scheint, verliert sich von selbst, wenn man die That als das faßt, was sie in Wahrheit ist, als die Bestimmtheit und damit Begränzung (Beendigung) des Thuns, welche dasselbe durch die unterscheidende Thätigkeit erhält. Alle Thätigkeit, die etwas thut und damit in einer bestimmten That endet, — und nur eine solche Thätigkeit ist Thätigkeit, — wie alle Bewegung, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, — und nur eine solche Bewegung kann zu einem Resultate führen, kann etwas „erzeugen", „con-

struiren", — also alle Thätigkeit und Bewegung, die von Bedeutung ist für die Gestaltung (Form, εἶδος) der Dinge und die Bildung unsrer Vorstellungen, setzt eine unterscheidende (bestimmende) Thätigkeit voraus. Und diese schlechthin nothwendige, durch die logischen Gesetze geforderte Voraussetzung löst alle anscheinenden Widersprüche in den Begriffen der Bewegung, Thätigkeit, Veränderung rc. —

Einer ähnlichen Verwirrung statt Lösung der Probleme, um die es sich handelt, begegnen wir bei Ueberweg. Er erörtert die logischen Gesetze im vorletzten Theile seines Systems, in der Lehre vom Schlusse, indem er erklärt: „Principien des Schließens sind die Grundsätze der Identität (Einstimmigkeit), der contradictorischen Disjunction (oder des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten) und des zureichenden Grundes. Auf dem ersten beruht die Ableitung eines Urtheils aus einem Begriff, auf dem ersten, zweiten und dritten die Ableitung eines Urtheils aus mehreren Urtheilen" (S. 181). — Diese Verweisung der logischen Gesetze, die Kant an die Spitze der Logik gestellt wissen wollte, in die Lehre vom Schlusse und damit an's Ende des Systems rechtfertigt Ue. durch die Bemerkung: „Mit Recht bemerkt Fries, daß jene Grundsätze nicht an die Spitze der ganzen Logik gesetzt werden dürfen, da sie erst dann in ihrer wahren Bedeutung verstanden werden können, wenn man die Form der Begriffe und das Verhältniß von Subject und Prädicat im Urtheil schon kennen gelernt hat. In der That sind dieselben, da sie das Verhältniß mehrerer Urtheile zu einander betreffen, erst bei der Schlußlehre von bestimmendem Einfluß." Ich leugne dieses „In der That" schlechtweg; ich behaupte im Gegentheil, daß die Gesetze der Identität und des Widerspruchs als allgemeine Denkgesetze die Bildung aller unsrer Vorstellungen und Vorstellungscombinationen so unbedingt und ursprünglich beherrschen, daß nur von ihnen aus „die Form der Begriffe und das Verhältniß von Subject und Prädicat" wie das „Verhältniß mehrerer Urtheile zu einander" verstanden

werden kann, weil sie ebenso entschieden die Form der Begriffe, der Urtheile und Schlüsse bedingen wie die Form unsrer Vorstellungen überhaupt. Und ich glaube dieß so genügend dargethan zu haben, daß ich, gegenüber der unbewiesenen Behauptung Ueberweg's, bei meiner Ansicht beharren muß, bis ich widerlegt bin. —

Ich sage: gegenüber der unbewiesenen Behauptung Ueberweg's. Denn es ist kein Beweis, sondern spricht im Gegentheil für meine Auffassung, wenn er fortfährt: „Der Grundsatz der Identität (principium identitatis) pflegt dahin ausgesprochen zu werden: A ist A, d. h. ein Jedes ist was es ist, oder: omne subjectum est praedicatum sui; und der damit verwandte Grundsatz der Einstimmigkeit (principium convenientiae) dahin: A, welches B ist, ist B, d. h. ein jedes Merkmal, welches im Subjectbegriffe liegt, kann demselben als Prädicat beigelegt werden. Der Grund der Wahrheit dieses Satzes liegt darin, daß das im Inhalte des Begriffs vorgestellte Merkmal dem durch eben diesen Begriff vorgestellten Gegenstande inhärirt, das Inhärenzverhältniß aber durch das prädicative repräsentirt wird." — Jeder sieht, daß der Satz: A ist A, — wenn seine Geltung in dieser Fassung erwiesen wäre, — unmittelbar gar keine Beziehung zu den Schlüssen hat, sondern für jedes Object, für jede Vorstellung, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, ganz allgemein gilt. Ue. weist auch seine Beziehung zu den Schlüssen, obwohl er Princip derselben seyn soll, mit keinem Worte nach, sondern begnügt sich, ihm den „verwandten" Grundsatz der Einstimmigkeit ohne Weiteres zur Seite zu stellen, wodurch wenigstens eine Beziehung zu den Urtheilen hineinkommt, — ohne zu bemerken, daß dieser angeblich verwandte Grundsatz, wenigstens in der Fassung die er ihm giebt, dem Satze der Identität direct widerspricht. Denn wenn ich dem letzteren gemäß behaupte und behaupten muß: A ist A, so kann ich nicht ohne Weiteres behaupten: A ist B; — es muß erst nachgewiesen werden, inwiefern dem Satze der Identität gegenüber diese Behauptung sich rechtfertigen läßt.

Aber auch der Satz der Identität selbst läßt sich nicht ohne Weiteres dahin aussprechen: „A ist A, ein Jedes ist was es ist.“ Zunächst wäre doch wenigstens darzuthun gewesen, wie ein Satz, der das Seyn der Dinge betrifft, Princip des Schließens, das doch ein Denken ist, seyn könne. Das ist offenbar nur möglich, wenn der Satz, der für das Seyn gilt, gleichermaßen auch für das Denken gilt. Und da Ueberweg Seyn und Denken nicht principiell identificiren will, so mußte er nothwendig vor Allem nachweisen, daß und warum wir A als A zu denken haben. Erst von diesem Nachweis aus läßt sich der zweite unerläßliche Nachweis führen, daß der Satz der Identität auch für das Seyn gelte, d. h. daß wir auch das seyende A als A seyend denken (annehmen) müssen. Ohne diesen Nachweis schwebt der angebliche Grundsatz der Identität in der Luft, und die Behauptung seiner „Wahrheit“ ist eine ganz willkührliche Annahme. Ue. überhebt sich dieses Nachweises, und nur für den angeblich verwandten Grundsatz der Einstimmigkeit führt er einen Grund seiner „Wahrheit“ an. Allein dieser Grund, „daß das im Inhalte des Begriffs vorgestellte Merkmal dem durch eben diesen Begriff vorgestellten Gegenstand inhärirt,“ ist wiederum eine bloße Behauptung, die das, was sie beweisen soll, voraussetzt. Denn daß eben im Seyn das Inhärenzverhältniß walte und daß dasselbe im Denken durch das prädicative Verhältniß „repräsentirt“ werde, ist erst zu beweisen, wenn von der „Wahrheit“ des Grundsatzes der Einstimmigkeit die Rede seyn soll. —

Aus der Unklarheit, die über der ganzen Erörterung schwebt und ihren Grund vornehmlich in der principiell zwar abgewiesenen, doch aber immer wieder vorausgesetzten Identität von Seyn und Denken hat, erklärt sich der merkwürdige Widerspruch, in dem die beiden Wissenschaftslehrer, George und Ueberweg, in Betreff des Satzes der Identität gegen einander stehen. Während George diesem Satze — ohne Grund — alle Beziehung zur Wahrheit abspricht und von der Einmischung derselben nur heillose Verwirrung erwartet, behauptet Ueberweg

— allerdings ebenfalls ohne Grund — die Wahrheit desselben! Dennoch kommen beide wiederum insofern zusammen, als Ueberweg schließlich erklärt: „In einem erweiterten Sinne kann der Satz der Identität auf die Uebereinstimmung aller Erkenntnisse untereinander als die (nothwendige, obwohl nicht zureichende) Bedingung ihrer Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit bezogen werden." Damit giebt er dem Satze denselben Sinn, in welchem ihn George faßt. Nur weist er ebenso wenig wie George nach, mit welchem Rechte dem Satze: A ist A, dieser „erweiterte" Sinn untergelegt oder wie er überhaupt zu diesem Sinne „erweitert" werden könne. An sich hat er offenbar gar keine Beziehung zu der Uebereinstimmung unsrer Erkenntnisse unter einander: es folgt aus ihm keineswegs, daß unsre Erkenntnisse übereinstimmen müssen, noch daß diese Uebereinstimmung eine Bedingung ihrer Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit sey. Es folgt aus ihm vielmehr nur, daß das Uebereinstimmende als übereinstimmend, das Nicht-Uebereinstimmende als nicht-übereinstimmend zu denken ist. Auch leuchtet keineswegs unmittelbar ein, warum die Uebereinstimmung unsrer Erkenntnisse unter einander die „nothwendige", wenn auch nicht zureichende „Bedingung ihrer Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit" seyn soll. Diese Behauptung läßt sich nur rechtfertigen, wenn und nachdem erwiesen ist, daß „die Wirklichkeit", die Vielheit der reellen D i n g e ihrerseits unter einander übereinstimmen. Denn gesetzt, dieß wäre nicht der Fall, so würden auch unsre Erkenntnisse nicht unter einander übereinstimmen können, weil sie sonst die Dinge anders darstellen würden als sie sind, also keine Erkenntnisse wären. Aber gerade die Prämisse jener Behauptung, daß die Dinge an sich untereinander übereinstimmen, hat Ueberweg nicht dargethan. —

Den Satz des Widerspruchs stellt Ue. als besonderes Gesetz hin, indem er erklärt: „Der Grundsatz des (zu vermeidenden) Widerspruchs (principium contradictionis) lautet: contradictorisch einander entgegengesetzte Urtheile (wie: A ist B, und: A ist nicht B) können nicht beide wahr, sondern das eine oder andre

muß falsch seyn; aus der Wahrheit des einen folgt die Falschheit des andern. Oder: die Doppelantwort Ja und Nein auf eine und dieselbe in dem nämlichen Sinne verstandene Frage ist unzulässig. Der Beweis dieses Satzes ist vermittelst der Definitionen der Wahrheit (§. 3), des Urtheils (§. 67) und der Bejahung und Verneinung (§. 69) zu führen. Diesen Definitionen gemäß ist die Wahrheit der Bejahung gleichbedeutend mit der Uebereinstimmung der Vorstellungscombination mit der Wirklichkeit, folglich mit der Falschheit der Verneinung; die Wahrheit der Verneinung gleichbedeutend mit der Abweichung der Vorstellungscombination von der Wirklichkeit, folglich mit der Falschheit der Bejahung, so daß, wenn die Bejahung wahr, die Verneinung falsch, und wenn die Verneinung wahr, die Bejahung falsch ist, was zu beweisen war" (S. 186).

Hier fällt zunächst der Widerspruch auf, daß ein Grundsatz, den Ue. ausdrücklich für ein „Princip" des Schließens erklärt, selber erst durch Schluß und Folgerung „bewiesen" wird. Auf welchem Principe beruht dieser Beweis-schluß oder Schluß-beweis für das Princip des Schließens? Ein Princip des Schließens, das selber erst durch einen Schluß bewiesen werden muß, ist offenbar kein Princip. Glücklicher Weise indeß bedarf der Satz, den Ue. für den Grundsatz des Widerspruchs erklärt, keines Beweises. Er leuchtet vielmehr ganz von selbst ein, weil er unmittelbar aus dem richtig gefaßten Satze des Widerspruchs (dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs) folgt. Denn so gewiß Dasselbige, A, nicht non-A seyn oder als non A gedacht werden kann, so gewiß kann Dasselbige (Urtheil) als Dasselbige nicht wahr und falsch seyn, nicht bejaht und verneint werden, weil, wenn dieß geschähe, eben damit A als non A gedacht würde. Und folglich können auch zwei Urtheile, von denen das eine bejaht was das andre verneint, die also wie A und non-A sich zu einander verhalten, nicht beide wahr seyn oder mit der Wirklichkeit übereinstimmen, weil damit A (erstes Urtheil) = B (Wirklichkeit), aber auch non-A (zweites Urtheil) = B, und somit A = non-

A gesetzt wäre. Sonach zeigt sich aber zugleich, daß Ueberweg Grund und Folge verwechselt hat. Denn sein angeblicher „Grundsatz" des Widerspruchs ist gar kein Grundsatz, sondern nur eine Folge des wahren Grundsatzes des Widerspruchs. Und diese Folgerung gilt nicht einmal allgemein, sondern nur bedingungsweise, wenn es „wahre" Urtheile giebt und ihnen „falsche" entgegengesetzt werden können. Aber daß es überhaupt wahre Urtheile giebt und resp. daß das eine Urtheil wahr und mithin das entgegengesetzte falsch sey, läßt sich wiederum nur mittelst des Satzes der Identität und des Widerspruchs erweisen. Ueberweg's angeblicher Grundsatz des Widerspruchs setzt mithin nach Fassung und Begründung den wahren Satz des Widerspruchs voraus, und beweist damit implicite, daß demselben ein viel weiterer Sinn zukommt, indem er nicht nur für wahre und falsche Urtheile, sondern ganz allgemein für jeden Gedanken, jede Vorstellung, jeden Begriff gilt und unmittelbar zur „Wahrheit" unsrer Vorstellungen gar keine Beziehung hat.

Diesen allgemeinen Sinn erkennt zwar Ue. nachträglich an, indem er zu seiner obigen Erklärung hinzufügt: „Auf einen einzelnen Begriff (notio contradictionem involvens sive implicans), so wie auf die Verbindung eines Begriffs mit einem einzelnen Attribute (contradictio in adjecto), ferner auf den Widerstreit (repugnantia) d. h. den mittelbaren Widerspruch, der erst durch Ableitung der Folgesätze hervortritt, findet der Grundsatz des Widerspruchs insofern Anwendung, als diese Formen sich stets in zwei Urtheile, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, auflösen lassen". Allein dieß Anerkenntniß documentirt wiederum nur eine Unklarheit des Gedankens oder doch des Ausdrucks. In Wahrheit ist ein Begriff, der in sich selbst oder in der Verbindung mit einem einzelnen Attribute einen Widerspruch, eine contradictio in adjecto involvirt, gar kein „Begriff", kein Gedanke, sondern eine gedankenlose Zusammenstellung von Wörtern. Er braucht daher nicht erst in entgegengesetzte Urtheile aufgelöst zu werden, damit der Satz des

Widerspruchs auf ihn angewendet werden könne. Der Satz findet unmittelbar auf jeden Widerspruch Anwendung dadurch, daß er ihn unmöglich macht. In Wahrheit bezieht sich daher auch der Satz nicht auf „zu vermeidende" Widersprüche, sondern erklärt und beweist, daß aller und jeder logische Widerspruch, in Wahrheit undenkbar, nur auf einer Gedankenlosigkeit, weil auf einer Verbindung von Wörtern oder Vorstellungen (Begriffen — Sätzen — Urtheilen) beruht, deren Bedeutung man nicht klar sich bewußt ist, und daß eben deßhalb eine sich widersprechende Behauptung schlechthin keine Geltung, weil überhaupt keinen Sinn und keine Bedeutung hat, sondern sofort zurückgenommen werden muß, sobald sie als widersprechend aufgedeckt ist. —

Den Satz des ausgeschlossenen Dritten betrachtet Ue. ebenfalls als ein besondres Gesetz oder Princip und faßt ihn in die Formel: „Contradictorisch einander entgegengesetzte Urtheile (wie A ist B und A ist nicht B) können nicht beide falsch seyn und lassen nicht die Wahrheit eines dritten oder mittleren Urtheils zu, sondern das eine oder andre derselben muß wahr seyn, und aus der Falschheit des einen folgt daher die Wahrheit des andern; oder: die Doppelantwort: weder Ja noch Nein, auf eine und dieselbe in dem nämlichen Sinne verstandene Frage ist unzulässig." Er vertheidigt die Allgemeingültigkeit des Satzes, und findet es ungerechtfertigt, daß ich ihn beschränkt habe auf contradictorisch-entgegengesetzte Prädicate, von denen es feststehe, daß eines von beiden dem in Rede stehenden Subjecte zukomme. Allein wenn er behauptet, „der richtig verstandene Satz sage nicht, daß man bei jedem gegebenen Subjecte nach möglichen Prädicaten gleichsam in's Blaue hinauslangen dürfe, um dann jedes entweder durch den positiven Prädicatbegriff oder durch dessen contradictorisches Gegentheil bestimmbar zu finden, daß man also z. B. um Prädicate des Geistes zu erhalten, etwa die Eigenschaftsbegriffe grün und nicht grün, hölzern und nicht-hölzern ꝛc. heranbringen und sich nun der Gewißheit erfreuen solle, daß jedesmal, wenn nicht das eine, dann sicherlich das andere Prädicat zutreffen müsse, — der Satz setze vielmehr eine

vernünftige Fragstellung voraus," so giebt er ihm mit dieser Voraussetzung seiner Gültigkeit oder Anwendbarkeit implicite ganz dieselbe Beschränkung. Denn was er „vernünftige" Fragestellung nennt, sagt er uns zwar nicht, kann aber hier offenbar nichts andres heißen, als daß dem in Frage stehenden Subjecte seiner Natur nach eines der beiden contradictorischen Prädicate zukommen müsse oder zukomme. Und wenn er hinzufügt: „Ist die Fragstellung nicht vernunftgemäß, so führt der Satz des ausgeschlossenen Dritten zwar zu einem unangemessenen, aber dennoch nicht zu einem unwahren Urtheil (denn daß der Geist nicht blau, daß er kein Tisch sey rc., ist nicht unwahr); der Satz gilt ohne Ausnahme bei jeder Fragestellung, wofern nur der Sinn der Frage unzweideutig bestimmt ist," so ist das nicht richtig. Der Satz gilt vielmehr offenbar nicht, wenn dem fraglichen Subjecte seiner Natur nach keines von den beiden contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten zukommen kann. Kann dem Geiste seiner Natur nach das Prädicat der Farbe überhaupt nicht beigelegt werden, so kann auch von ihm nicht ausgesagt werden weder daß er blau noch daß er nicht-blau sey; beide Urtheile sind insofern unwahr, als sie unmöglich, sinnlos sind. Noch klarer tritt dieß hervor, wenn ich sage: dieser Stein ist entweder wahr oder falsch (unwahr); tertium non datur. Das allein richtige ist in der That das dritte Urtheil: der Schein ist weder wahr noch unwahr, d. h. dieser Gegensatz findet überhaupt keine Anwendung auf ihn. Ueberweg vergißt, daß jedes negative Urtheil immer auf ein entgegengesetztes positives Urtheil sich bezieht und nur in und mittelst dieser Beziehung einen Sinn hat; ist also das entgegengesetzte positive Urtheil unmöglich, so fällt das negative von selbst hinweg, und nur das dritte Urtheil, das Weder-Noch, bleibt übrig. — Jedenfalls kann der Satz des ausgeschlossenen Dritten, wie Ue. richtig nachweist, bloß auf contradictorisch-entgegengesetzte Prädicate (Urtheile) bezogen und angewendet werden, ist also insofern schon von beschränkter Geltung, und ist in dieser Geltung kein besondrer, selbständiger Grundsatz, sondern eine bloße

Folge oder Specification des Gesetzes der Identität und des Widerspruchs. —

Was endlich den „Satz des bestimmenden oder zureichenden Grundes" betrifft, so faßt ihn Ue. in keine bestimmte Formel, sondern behauptet: Er „unterwirft die Ableitung verschiedener Erkenntnisse von einander der folgenden Norm: ein Urtheil läßt sich aus anderen (sachlich von ihm verschiedenen) Urtheilen dann und nur dann ableiten und findet in ihnen seinen zureichenden Grund, wenn der (logische) Gedankenzusammenhang einem (realen) Causalzusammenhang entspricht. Die Vollendung der Erkenntniß liegt darin, daß der Erkenntnißgrund mit dem Realgrunde zusammenfalle. Die Erkenntniß des gesetzmäßigen Realzusammenhangs wird wiederum auf dem nämlichen Wege gewonnen, wie (nach §§. 41, 42, 46, 57, 83) die Erkenntniß des Inneren der Dinge überhaupt und insbesondre der Einzelexistenz, des Wesens und der Grundverhältnisse. Es wird nämlich die äußere Regelmäßigkeit der sinnlichen Erscheinungen nach Analogie des bei uns selbst wahrgenommenen Zusammenhangs, namentlich zwischen dem Wollen und seiner Bethätigung, mit logischem Recht auf eine innere Gesetzmäßigkeit gedeutet" (S. 219). Allein nach dieser Erklärung entbehrt der Satz des zureichenden Grundes offenbar selbst alles zureichenden Grundes. Wir erfahren nicht nur nicht, warum der Satz als Satz des „bestimmenden oder zureichenden" Grundes bezeichnet wird, als ob Bestimmen und Zureichen dasselbe wäre, — wir erfahren auch nicht einmal wie unser Denken dazu kommt, verschiedene Erkenntnisse von einander „abzuleiten", und warum es dafür einen „Satz" oder Grundsatz geben müsse. Wir erfahren ebenso wenig, warum und inwiefern das Urtheil, das von andern sachlich verschiedenen Urtheilen abgeleitet wird, in diesen andern seinen „Grund" finde; denn wir begegnen nirgends einer präcisen Definition des Begriffes: Grund. Dieser Grund soll nur dann ein „zureichender" seyn, wenn „der logische Gedankenzusammenhang einem realen Causalzusammenhange entspricht". Verstehen wir recht, so ist mit dem „Gedankenzusammenhang"

derjenige Zusammenhang gemeint, der zwischen dem abgeleiteten Urtheil und den andern Urtheilen, aus denen es abgeleitet wird, besteht. Aber dieser Gedankenzusammenhang kann doch einem „realen Causalzusammenhange" nur entsprechen, wenn er selbst ein Causalzusammenhang ist. Und mit welchem Rechte läßt sich behaupten, daß die Urtheile, aus denen ein andres von mir abgeleitet wird, die Ursache dieses andern seyen in demselben Sinne, in welchem die Wärme die Ursache des Schmelzens der Metalle ist? Außerdem aber lassen sich bekanntlich auch aus falschen Urtheilen andre und sogar materialiter wahre Urtheile ableiten. Warum soll in diesem Falle der Grund kein ausreichender seyn? und wodurch unterscheidet sich ein ausreichender Grund von einem nicht ausreichenden? Ueberhaupt aber hat Ueberweg nirgend dargethan, daß es einen „realen Causalzusammenhang" giebt oder daß wir berechtigt sind, einen solchen anzunehmen. Auf die Frage: wie wir dazu kommen, überhaupt Dinge außer uns, „reale" Dinge anzunehmen, begnügt er sich mit der Antwort: „Auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung allein würde nicht nur das Maaß ihrer objectiven Bedingtheit nicht ermittelt, sondern nicht einmal die Existenz von afficirenden Objecten erkannt werden können. Denn da die Wahrnehmungen Acte unsrer Seele sind, so führen sie als solche nicht über uns selbst hinaus. Die Ueberzeugung von dem Daseyn äußerer Objecte, die uns afficiren, gründet sich auf die Voraussetzung von Causalverhältnissen, welche nicht auf der sinnlichen Wahrnehmung allein beruht (S. 71). Aber wie wir dazu kommen, diese „Voraussetzung" zu machen und inwiefern dieselbe keine bloße Voraussetzung sey, sondern Anspruch auf wissenschaftliche (objective) Gültigkeit habe, wird nirgend nachgewiesen. Auch hinsichtlich der realen, unter den äußern Objecten selbst waltenden Causalität (die doch der s. g. „reale Causalzusammenhang" voraussetzt) behauptet Ue. nur gelegentlich: „Jede objectiv begründete Erscheinung ist, wie dieß schon der Act des Erscheinens selbst bezeugt und wie es die wissenschaftliche Erforschung der Naturgesetze durchgängig bestätigt, auf ir-

gend welche wirkende Kräfte als ihren realen Grund zurückzuführen" (S. 83), — ohne zu bedenken, daß dieß eine rein dogmatistische Behauptung bleibt, so lange nicht dargethan ist, daß die Erscheinungen „objectiv begründet" sind, und daß die Naturwissenschaft berechtigt ist, ein Wirken und Wechselwirken der realen äußern Dinge anzunehmen. Von der Causalität spricht er zwar bei Gelegenheit der Eintheilung der Urtheile in einfache und zusammengesetzte, indem er behauptet: in den einfachen Urtheilen seyen folgende Verhältnisse zu unterscheiden: 1) das prädicative oder das Verhältniß von Subject und Prädicat, dem das reale Verhältniß der Subsistenz und Inhärenz analog sey; 2) das Objectsverhältniß oder das Verhältniß des Prädicats zu seinem Objecte. „Das ihm entsprechende reale Verhältniß ist das der Thätigkeit zu dem Gegenstande, auf welchen sie gerichtet ist" rc. (S. 157). Aber was Thätigkeit sey, und was uns berechtigt, eine Thätigkeit der realen Dinge und ein reales Verhältniß derselben zu ihren Gegenständen anzunehmen, wird wiederum nicht nachgewiesen. Ue. spricht überhaupt durchweg von Analogien, von analogen oder entsprechenden Formen und Verhältnissen zwischen unsren Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen und dem realen objectiven Seyn, ohne je nachzuweisen, daß und inwiefern wir berechtigt seyen, eine solche Analogie anzunehmen. Er behauptet ohne Weiteres, daß „die äußere Regelmäßigkeit der sinnlichen Erscheinungen nach der Analogie des bei uns selbst wahrgenommenen Zusammenhangs, namentlich zwischen dem Wollen und seiner Bethätigung, mit logischem Rechte auf eine innere Gesetzmäßigkeit gedeutet werde", und gründet auf diese Behauptung die Forderung, die angeblich der Satz des zureichenden Grundes stellt, daß der logische Gedankenzusammenhang (der Urtheile) einem realen Causalzusammenhang entsprechen müsse Aber er sagt uns nirgend, was unter einem „logischen Rechte" zu verstehen sey, noch weist er nach, daß wir ein solches Recht besitzen und worauf dasselbe beruhe. — Kurz man sieht: sein Satz des bestimmenden oder zureichenden Grundes und Alles, was er angeblich fordert,

schwebt in der Luft, weil der Nachweis des Satzes der Causalität als allgemeinen Denkgesetzes fehlt. —

Am consequentesten ist K. Fischer, wenn er mit Hegel die Gültigkeit der logischen Gesetze als Gesetze, Principien, Normen, schlechtweg leugnet. Das Leugnen ist auch immer leichter als das Behaupten und Beweisen. Hier indeß muß den Thatsachen gegenüber das Leugnen doch einigermaßen begründet werden, und F. sucht es zu begründen schon durch die Art und Weise, wie er die logischen Gesetze ableitet. Nach ihm ergeben sie sich nicht aus der Natur unsres Denkens, sondern aus dem Begriff des Wesens. „Das Denken — sagt er im 4ten Capitel, das vom „Wesen als Beziehung" handelt — hat die Form der Reflexion oder Beziehung. Die nothwendigen Bestimmungen der Reflexion sind zugleich nothwendige Bestimmungen des Denkens. Nun mußte das Wesen oder die Beziehung gedacht werden als Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Grund und Folge. Daher die s. g. Denkgesetze der Identität, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs, des Grundes." Nach F. sind also die s. g. Denkgesetze in Wahrheit keine Gesetze, weil sie auf einer Begriffs-Verwechslung beruhen, welche als Gesetz faßt was in Wahrheit nur nothwendige Bestimmung des Wesens, der Beziehung oder Reflexion ist. Darum bestreitet er in diesem Punkte die formale Logik, und zeigt zunächst, daß ihre angeblichen Gesetze nicht, wie gewöhnlich, als fünf verschiedene Gesetze zu fassen seyen, sondern auf zweie sich reduciren, auf den Satz der Identität und den Satz des zureichenden Grundes (wie auch ich nachzuweisen gesucht habe). Demnächst wendet er ein: „Der Satz des Grundes läßt sich nicht auf den der Identität zurückführen. Denn wenn A nur gleich A ist, so ist unbegreiflich, wie es der Grund oder die Folge von B seyn kann. So wenig stimmen diese Denkgesetze mit einander überein." Allein das Gesetz der Identität und des Widerspruchs bestimmt keineswegs, daß A nur gleich A zu denken sey, sondern es besagt, wie bemerkt, daß wenn ich A denke, ich es

als A denken muß und nicht als B (non-A) denken kann. A kann also sehr wohl theilweise oder in irgend einer Beziehung gleich B zu denken seyn; das hindert das Gesetz keineswegs, sondern behauptet in diesem Falle nur, daß wenn ich A = B denke, ich eben beide als (relativ) gleich denken muß und nicht als ungleich denken kann. A kann daher auch sehr wohl der Grund von B seyn, wenn A als Thätigkeit (Kraft) gefaßt wird, welche, durch die unterscheidende Thätigkeit bestimmt und begränzt, in einer bestimmten That endet. Damit wird zwar A als relativ gleich B gesetzt, weil die Thätigkeit in ihre That und damit in ihr Andersseyn übergeht, aber nur relativ sind Thätigkeit und That gleich und eben darum relativ verschieden; und sie so zu denken hindert, wie gesagt, das Gesetz der Identität und des Widerspruchs keineswegs. Allerdings läßt sich der Satz des Grundes nicht auf den der Identität „zurückführen"; wohl aber lassen sich beide aus derselben Quelle ableiten und stimmen daher auch vollkommen mit einander überein. Denn folgt — wie ich dargethan zu haben glaube — der Satz der Identität und des Widerspruchs aus dem Wesen der unterscheidenden Thätigkeit und dem Begriffe des Unterschieds, so ergiebt sich — wie ich ebenfalls gezeigt zu haben glaube — der Satz des Grundes (der Causalität) aus derselben Thätigkeit: sie befolgt in allem ihren Thun stets beide Gesetze, weil sie eben ihrer Natur nach nur ihnen gemäß thätig seyn kann. — Fischer's Einwürfe gegen die Gültigkeit (Gesetzeskraft) der beiden Gesetze sind mithin unbegründet.

Gegen seine Ableitung derselben will ich nicht einwenden, daß die behauptete Nothwendigkeit, „das Wesen oder die Beziehung als Identität, als Verschiedenheit ꝛc. zu fassen", m. E. nicht nachgewiesen ist. Die Begründung dieses Einwandes würde zu weit führen und insofern überflüssig seyn, als die Gesetze durch keine Ableitung, wie dieselbe auch gefaßt werden möge, umgestoßen werden können. Die Gesetze bestehen thatsächlich. Und darum muß ich ihm entgegenhalten, daß, wenn er mit Hegel behauptet: „jedes Daseyn sey von sich selbst

unterschieden, sich selbst entgegengesetzt, und widerspreche sich mithin," es seine Pflicht war, nachzuweisen, warum doch thatsächlich die Vorstellung von A als non A, die Vorstellung eines viereckigen Triangels, eines hölzernen Eisens, schlechthin unmöglich ist. Warum ist dieser Widerspruch undenkbar? worin unterscheidet er sich von den angeblich denkbaren oder denknothwendigen Widersprüchen? und wenn ein solcher Unterschied besteht, worauf beruht er? — So lange diese Fragen nicht vollkommen befriedigend beantwortet sind, ist die formale Logik vollkommen berechtigt, das Gesetz der Identität und des Widerspruchs als Gesetz aufrecht zu erhalten. Und wenn wir, wie gezeigt, ohne das Denkgesetz der Causalität wissenschaftlich kein Recht haben, überhaupt Ursachen und Wirkungen, Gründe und Folgen anzunehmen, so gilt das Gleiche auch hinsichtlich dieses zweiten Gesetzes. Es kommt eben wissenschaftlich nur darauf an, beide Gesetze als allgemeine Denkgesetze nachzuweisen. —

Seele, Geist, Bewußtseyn vom Standpunkte der Psychophysik.

Eine kritische Berichterstattung

von

J. H. v. Fichte.

Erster Artikel.

Begriff und Methode der „Psychophysik". — Was „Leib" und was „Seele" sey. — Die materialistischen Hypothesen darüber. (C. Ludwig. K. Vierordt.) — Die „Geisteskrankheiten". (W. Griesinger.) — Die physiologischen Bedingungen der „Sinnenempfindung". (A. Fick. Fechner.)

Gründliche und besonnene Forschung überredet nicht, sie überzeugt. Aber nicht bloß davon, was sie sicher zu wissen behauptet, sondern gerade darin bewährt sie Besonnenheit, daß sie zugleich Rechenschaft giebt von dem, was ihr ein bloß Wahrscheinliches bleiben müsse, in genau abgestuftem Grade dieser Wahrscheinlichkeit. Endlich auch darüber Einsicht zu ge-

den, wo die absolute Gränze alles Forschens liege, ist verdienstliche Leistung; denn damit werden vergebliche Bemühungen abgeschnitten, grundlose Behauptungen für immer getilgt.

---

1. Wohl mit Recht darf behauptet werden, obgleich diese Einsicht noch keineswegs überall sich Bahn gebrochen hat, daß durch Gründung der Psychophysik, dieses jüngsten Nebenzweiges der Anthropologie, all die zahlreichen und sehr verschiedenartigen Probleme, welche die Wechselwirkung physiologischer und psychischer Phänomene betreffen, unter einen neuen Gesichtspunkt gerückt sind, welcher ihre Erklärung theils vereinfacht, theils erleichtert; während zugleich durch die methodische Behandlung dieser Wissenschaft eine gesichertere Lösung jener Probleme möglich wird, als wie sie bisher der physiologischen und psychologischen Forschung gelingen wollte.

Es wird deßhalb wohlgethan seyn, vor allen Dingen festzustellen, worin einerseits der Grundgedanke, andererseits die eigenthümliche Methode der neuen Wissenschaft bestehe.

2. Der Grundgedanke oder sagen wir besser: das Postulat solcher Wissenschaft ist eigentlich so alt, als die Frage besteht nach dem „Verhältniß von Seele und Leib"; d. h. seit die Erfahrung sich aufdrängte, daß keinerlei psychische Processe zu Stande kommen, ohne an gewisse leibliche Organe geknüpft zu seyn; daß ferner von der dauernden oder wechselnden Beschaffenheit dieser leiblichen Unterlage auch die Integrität, Stärke, Vollkommenheit jener psychischen Processe durchaus abhängig sey. Mit einem Worte: stete Wechselwirkung von „Seele" und „Organismus", bestimmter noch: Abhängigkeit der erstern von dem dauernden oder wechselnden Zustande des letztern; unter diesen doppelten Gesichtspunkt lassen sich alle die verschiedenen hierherfallenden Thatsachen zusammenfassen; und so mußte die (psychophysische) Aufgabe entstehen, zu erforschen: was das innere, das Causalitätsverhältniß zwischen „Seele" und „Leib", schärfer ausgedrückt: zwischen den bewußten und bewußtlos bleibenden Zuständen des Organismus sey?

3. Denn zugegeben muß werden, daß die Thatsache einer durchgängigen seelischen Abhängigkeit sogar der Auffassung günstig scheine, das Daseyn eines „besondern Seelenwesens" überhaupt für problematisch zu halten. Was in solchem Umfange und solchem Grade als abhängig sich erweist von leiblichen Processen, das kann um dieser Unselbständigkeit willen, wenigstens problematisch oder versuchsweise, auch als bloßer Effect, als Resultante jener Processe betrachtet werden. Daß diese wenigstens mögliche, und darum zu prüfende Auffassung, falls sie sich bestätigen sollte (sie wird sich zwar nicht bestätigen!) dennoch in keinerlei materialistische Hypothesen auslaufen könne, wird eine spätere Bemerkung lehren (§. 12). Wie daher auch die Entscheidung über jene Frage ausfalle: niemals werden die psychischen Phänomene aus stofflichen Wirkungen, Bewegungen, Veränderungen u. dgl. erklärt werden können. Die Frage, um welche es hier sich handelt, hat einen völlig andern Sinn, nämlich den: ob die Thatsache der Einheit unseres Bewußtseyns das Resultat zusammengesetzter Wirkungen, bloßes Phänomen sey, oder ob sie auf die Einheit eines realen Seelenwesens zurückgeführt werden müsse?

Aus diesem Allen erwächst nun eine Reihe von sehr bekannten und vielverhandelten Problemen, welche insgesammt auf dem Boden der Psychophysik sich befinden und eigentlich nur Theile eines umfassenden, von ihr zu lösenden Gesammtproblems sind.

4. Was nun die eigenthümliche methodische Behandlung jener Probleme betrifft, — und nur insofern kann überhaupt von der Psychophysik als neuer Wissenschaft die Rede seyn, — so beruht sie auf dem doppelten Grundsatze:

zuförderst alle metaphysischen Voraussetzungen und Hülfsbegriffe über das „Wesen" der Seele streng abzulehnen, dagegen in diesem Betreff Alles auf Erfahrungsbeweise zu stützen;

sodann — nach dem Principe aller Erfahrungsforschung: die bereits gefundenen Gesetze und Analogien so weit

auszudehnen, als der innere Charakter der zu erklärenden Thatsachen es zuläßt, — das Seelenwesen, falls eben aus Erfahrung die Nothwendigkeit solcher Annahme sich ergiebt, wenigstens versuchsweise nach Analogie der realen Wesen zu betrachten, welche den physischen Phänomenen zu Grunde gelegt werden müssen, die allgemeinen Gesetze, die an diesen sich bewahrheiten, auch auf jenes Gebiet auszudehnen, soweit seine Eigenthümlichkeit es nicht verbietet, überhaupt durchaus antidualistisch zu untersuchen, was erfahrungsgemäß beiden Gebieten etwa gemeinsam seyn möge?

Wie auf dem Wege dieses heuristisch vergleichenden Verfahrens bereits neue Ergebnisse wichtiger Art gewonnen worden, wird sich zeigen.

5. Gleichwie nun durch diese Grundsätze nach Obenhin für die psychologischen Fragen eine feste Grundlage gewonnen ist, so wird auch nach Unten, in Betreff desjenigen, was man „Leib", „Materie", „Stoff" zu nennen gewohnt ist, ein völlig neuer Maßstab des Urtheils begründet. Man wird fortan den Ausdruck: „Materie" einem „Immateriellen" gegenüber, folglich den ganzen Gegensatz von „materiell" und „immateriell" völlig verbannen müssen aus einer genauen, auf klare Begriffe dringenden Wissenschaftssprache.

6. „Materie", „Stoff" ist eine durchaus unbestimmte, das Heterogenste verworren zusammenfassende Abstraction, lediglich Vorstellung, kein wissenschaftlicher Begriff. Sie bezeichnet ein höchst verschiedenartiges, zu allermeist unbekanntes Reale, welches den manigfaltigen sinnlichen Phänomenen zu Grunde liegt. Wir wissen nicht, was Materie sey und werden es nie erfahren, weil Materie, Stoff, als solche, gar nicht existiren. Wir wissen daher auch ebenso wenig, was sein Gegensatz „Immateriell" bedeute.

Beidem müssen wir vielmehr substituiren dasjenige, was nur durch die „äußern" Sinne erfahrbar wird, das „Sinnenfällige," dem gegenüber, was nur innerhalb des Bewußtseyns vorgeht, nur dem „innern" Sinne zu-

gänglich ist. Erst hiermit ist einestheils eine feste, deutlich erkennbare Gränze gezogen zwischen beiden Gebieten, andererseits nur das rein Thatsächliche bezeichnet, ohne die Hinzumischung irgend eines Hypothetischen, willkürlich und ungeprüft Hineingetragenen sich zu verstatten.

7. Wie aber das Sinnenfällige selbst für uns entstehe, ferner was es an sich sey und bedeute, wird gleichfalls allein auf diesem Wege erfahrungsmäßiger Induction festzustellen seyn, aber sehr verschiedenen Untersuchungsgebieten zufallen.

Denn schon hier erweist sich, daß der Inhalt des Sinnenfälligen nur das Product unserer Sinnenempfindung, nichts an sich selbst seyn könne. Was wir „Sinnenwelt" nennen, ist nichts Anderes als die Summe von Empfindungen, die ein bewußtes Wesen zu bestimmten Gruppen und Einheiten (zu einem „Sinnendinge") in sich zusammenfaßt, Phänomen für den Geist.

Was es an sich sey, hinter seinem Phänomenalen, und als realer Grund desselben, muß für die Psychologie wie Psychophysik eine offene, von beiden nicht zu erledigende Frage bleiben. Nur das fordert die psychologische Erfahrung, den Unterschied eines objectiven Phänomens — und unter diesen Begriff fällt der Inhalt des gesammten „Sinnlichen" — von bloß subjectiven Phänomenen (Sinnentäuschung, Hallucination, Einbildung) streng bei dieser Untersuchung festzuhalten.

8. Was dagegen das reale Ansich, der objective Grund der Empfindungen in den verschiedenen Sinnengebieten sey, ist der Naturwissenschaft zur Erforschung zu überlassen; denn dies ist nicht mehr ein psychologisches oder psychophysisches Problem. Die Gränze nämlich, von wo aus die Psychophysik und Psychologie ihre Untersuchung aufzunehmen haben, liegt eben da, wo das natürliche Reale als Sinnenreiz auftritt und in Empfindung sich umsetzt.

Sofern aber die Psychologie von den betreffenden Ergebnissen der Naturwissenschaft Kunde nimmt, wird es ihr möglich, Vergleichungen zwischen beiden Gebieten anzustellen, und

darauf gewisse Hypothesen zu gründen, welche der Natur der Sache nach eben nur Hypothesen, mit einem gewissen, größer oder geringer anzuschlagenden Maaße von Wahrscheinlichkeit, bleiben können. Wir werden später von dieser Befugniß Gebrauch machen.

9. Wichtig dagegen für die Psychophysik und Psychologie ist die schon hier sich ergebende einfache Betrachtung: daß unser „Leib", als Theil der Sinnenwelt und allein durch Sinnenperceptionen uns bekannt, gleichfalls in das Gebiet des Phänomenalen gehöre. Er ist nur das nächste, unmittelbarste, von unserm Bewußtseyn unabtrennlichste objective Phänomen eben dieses Bewußtseyns, und **weiter nichts.**

10. Bereits an dieser Stelle könnte daher die psychophysische Auffassung als zuläßig erscheinen: Daß dasjenige, was wir „Leib" und „Seele" nennen, an sich selbst nur die Form einer doppelten Erscheinungsweise eines und desselben Grundwesens sey: „Leib", wie es als Unbewußtes, zugleich aber auch als Sinnenfälliges, „Seele", wie es als Bewußtseyn Erzeugendes sich kundgiebt.

Doch bitten wir, diesen hier keineswegs schon zu voller Klarheit und durchgängigen Bestimmtheit zu erhebenden Satz vorerst nur als einen Gedanken aufzufassen, welcher die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt der folgenden Untersuchungen leiten soll, indem er dem bisherigen doppelten Haupthinderniß aller Verständigung entgegentritt: von spiritualistischer Seite die Zweiheit und den Gegensatz von Seele und Leib zu behaupten, von Seite des Materialismus den „Leib", dies bloße Sinnenphänomen, als das einzig Reale und Wirksame im Menschenwesen zu betrachten.

11. Zur schärfern Bestimmung jenes Satzes werden sich nämlich entscheidende Gründe ergeben, um in demjenigen, was man sehr unbestimmter und verworrener Weise „Leib" nennt, ein Doppeltes zu unterscheiden: ein Seelisches, aber bewußtlos Thätiges, welches der reale und beharrliche Träger der be-

wußten Seite ist, die man bisher allein als „Seele" anerkannte, welches zugleich aber auch das Beharrliche und das Gestaltende in der phänomenalen Leiblichkeit bleibt („innerer" Leib), und ein wechselndes, aus der Welt chemischer Stoffe, die unaufhörlich eintreten und wieder ausscheiden, stets neu configurirtes Körperphänomen („äußerer" Leib, von Andern höchst treffend auch „Leichnam" genannt).

Dies sey indeß, wie gesagt, vorerst nur zur Orientirung für das Folgende angedeutet, ohne behaupten zu wollen, schon den Beweis dafür gegeben zu haben.

12. Dagegen ist schon hier ersichtlich, daß durch jenes bereits feststehende Ergebniß (§. 7—9) jeder materialistische Erklärungsversuch psychischer Phänomene mit der Wurzel abgeschnitten sey; nicht etwa wegen der bedenklichen Folgen, welche daraus gegen das moralische Wesen des Menschen abgeleitet werden könnten, sondern infolge einfacher logischer Consequenz und aus allgemein wissenschaftlichen Gründen. „Erklären" heißt zweifelsohne nur: eine Erscheinung aus ihrer realen Ursache ableiten, oder auch im Phänomenalen dessen realen Grund entdecken. Nun hat sich aber gezeigt, daß „Materie", „Stoff" gar nichts Reales, sondern selbst nur die phänomenale Wirkung tiefer liegender Ursachen sey, die eben deßhalb gar nicht mehr mit Prädicaten der phänomenalen Welt belegt werden können. Auch in den physischen Erscheinungen ist die eigentlich wirkende Ursache niemals ein Sichtbares, Hörbares, Tastbares, Schmeck- oder Riechbares. Steht dies nun für jeden Naturforscher in Betreff der physikalischen Erscheinungen unzweifelhaft fest, so muß es vollends als die unterste Staffel rohsinnlichen Aberglaubens bezeichnet werden, wenn man im Hirn, diesem sichtbaren und palpabeln Gegenstande und in seinen (übrigens unbekannten) materiellen Veränderungen die hervorbringende Ursache des Bewußtseyns und der ganzen innern Welt entdeckt zu haben glaubt.

Anmerkung.

Es scheint zweckmäßig daran zu erinnern den Versicherun-

gen materialistischer Arroganz gegenüber, die noch immer behauptet, allein den Reigen ächter Wissenschaft anzuführen, daß neuerdings gerade die namhaftesten Vertreter der Physiologie aufs Ausdrücklichste jener Auffassung entgegentreten oder ihre gänzliche Unzulänglichkeit anerkennen. Es ist damit der Wendepunkt bereits gekommen, der zu erwarten war, wenn man sich der Bedingungen „exacter Forschung“ genauer erinnern wollte. So sagt einer der besonnensten physiologischen Forscher, K. Vierordt („Grundriß der Physiologie des Menschen“ 3. Aufl. 1864. S. 468) über diesen Gegenstand Folgendes:

„Der Spiritualismus ist außer Stand, sich irgendwelche Vorstellung zu bilden von den Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele und von den Schicksalen der Seele, wenn der Leib zerfällt. Hierin bietet der Materialismus im Princip keine Schwierigkeiten; wohl aber beginnen diese sogleich, wenn es sich auch nur um den ersten, noch so kleinen Schritt auf diesem Gebiete“ (dem psychischen) „handelt. Liegt schon zwischen niedern psychischen Vorgängen, z. B. den sinnlichen Empfindungen des Rothen, des Bittern u. s. w. und den diese Empfindungen unmittelbar erregenden Nervenprocessen eine unausfüllbare Kluft; sind wir also schon da, wo die Seele notorisch“ (doch bloß) „angeregt wird von einem bestimmten Aeußeren, nicht entfernt im Stande, einzusehen, wie die hier unläugbar vorhandene besondere materielle Bewegung im Hirn umgesetzt wird in diese besondere Form der Empfindung; ist sogar die Kenntniß der (zur Zeit gänzlich unbekannten) besondern physischen und chemischen Vorgänge im nervösen Sehapparate, welche an die specifischen Empfindungen des Blau, Roth u. s. w. gebunden sind, außer Stand, den betreffenden Empfindungsinhalt zu erklären: was soll es dann nützen, auch die höheren, von der Außenwelt zunächst unabhängiger Leistungen der Seele, die Vorstellungen, Begriffs- und Urtheilsbildungen, in ihrer unendlichen Vielheit, als Resultate ebenso vieler correspondirender Bewegungen der Hirnsubstanz anzusehen! Der seeli-

sche Vorgang ist schlechterdings nicht vergleichbar mit irgend einem physischen Vorgang, also nicht erklärlich aus materiellen Veränderungen im Gehirn. Wenn mit veränderten Zuständen des Gehirns auch die psychischen Functionen sich anders gestalten, so beweist dies eben nur — was Niemand läugnet, — daß die Seele vom Gehirn aus bestimmbar ist und daß die Intensität, Klarheit u. s. w. des psychischen Processes abhängen kann von Zuständen des Hirns. Aber alle diese Momente, welche der Materialismus so betont, die Blutzufuhr, die chemische Constitution, der Grad und die Art des Stoffwechsels, kurz sämmtliche physische Charaktere und Vorgänge im Hirn — sie sind bloß von modificirendem Einfluß auf die Seele. Nun und nimmermehr aber stellen sie die wahren, zureichenden, nächsten Ursachen der Seelenerscheinungen selbst dar. Der Materialismus ist somit nicht im Stande, Seelisches und Materielles wissenschaftlich zu vermitteln."

Im Gegensatze zu jener directen Verneinung führen wir einen Physiologen an, der von seiner Hinneigung zu materialistischen („realistischen") Anschauungen kein Hehl macht, bei wirklicher Anwendung derselben im Besondern jedoch direct oder indirect zu dem Geständniß genöthig ist, daß mit dieser Ansicht für Erklärung der psychischen Erscheinungen und des Zusammenhangs derselben mit ihren leiblichen Bedingungen ebenso wenig gewonnen sey, als durch die entgegengesetzte dualistische Auffassung des Spiritualismus; welcher letztern Behauptung — den Spiritualismus in alter gewöhnlicher Weise gefaßt, und nur diesen kennt unser Verfasser — wir vollständig beitreten, indem wir selbst in diesem Betreff stets das Gleiche behauptet haben.

Der Physiolog, den wir meinen ist C. Ludwig („Lehrbuch der Physiologie des Menschen." II Bände, Leipzig 1852, 56), der in seiner „Einleitung" (I. S. 2) sich ausdrücklich zur „physikalischen" Richtung bekennt, als deren Hauptvertreter er neben Dübois-Reymond, Brücke, Schiff u. A. genannt werden

kann. Indeß scheint uns dieß Werk darum von besonderer Bedeutung, weil bei der genauen und umsichtigen Behandlung des Einzelnen recht klar wird und ausdrücklich eingestanden werden muß, wie wenig bisher die „physikalischen" Nervenphysiologie Haltbares, oder auch nur Brauchbares ermittelt habe, um die psychischen Vorgänge, selbst in ihren einfachsten Erscheinungen, in der „sinnlichen Empfindung", zu erklären, um wie viel weniger in ihrer Gesammterscheinung begreiflich zu machen. Vielmehr wird die klaffende Lücke hier recht sichtbar, welche unausfüllbar besteht zwischen der innern Natur der auf sich zurücksichwendenden, in der Doppelreihe des Fürsichseyns verlaufenden Thätigkeit, welche wir „Bewußtseyn" nennen, und zwischen dem Versuche, seine Entstehung aus Molecularbewegungen der Nerven, aus elektrischen Strömen u. dergl. begreiflich zu machen, welche immer doch nur eine einfache Reihe von Vorgängen darstellen können. Das Gesammtergebniß ist eine indirect eingestandene und im Einzelnen nicht zu verläugnende Bankerotterklärung des Materialismus überhaupt; denn welche innere Bedeutung kann eine Hypothese in Anspruch nehmen, die in vergebliche Erklärungsversuche ausläuft und statt wirklicher Leistungen eine bloße theoretische Velleität bleibt.

Wir geben unserm Verfasser aus ganz ähnlichen Gründen den alten Spiritualismus preis; dagegen dürfen wir ihn auffordern, bei dem dadurch entstandenen Vacuum, gleichsam versuchsweise mit uns auf einen neuen Standpunkt zu treten, welcher ebenso den Spiritualismus hinter sich läßt, wie der materialistischen Auffassung ein gründliches Ende macht. Es ist jener der Psychophysik. Und er kann dies ohne Inconsequenz; denn er selbst bezeugt es ausdrücklich, daß „die physikalische Physiologie niemals sich sträuben werde, einer neuen, bisher noch nicht bekannten Fundamentalbedingung Eingang in den Kreis ihrer Betrachtung zu gestatten, wenn diese als eine in Wirklichkeit bestehende erwiesen ist." (Bd. I. Einleitung. S. 2.)

Die entschiedenste Verwerfung jeder materialistischen Erklä-

rungsweise spricht auch ein Mann aus, der als besonnener Beobachter und scharfer Denker anerkannterweise in der ersten Reihe unter den Pathologen und Psychiatrikern der Gegenwart zu nennen ist. Es ist W. Griesinger in seinem epochemachenden Werke: „Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten" (2. Aufl., Stuttgart 1861). Dies Urtheil ist jedoch nicht nur wegen des gerechten Ansehens, in welchem jener Name steht, von besonderem Gewichte, sondern weit mehr noch darum, weil Griesinger einer (übrigens auch von uns getheilten) Grundansicht vom Wesen und von der Entstehung der psychischen Krankheiten huldigt, die ihn bei weniger Besonnenheit und Denkstrenge geradezu in die Arme der Materialisten hätte führen müssen, wie denn die Oberflächlichern unter denselben ihn auch vielfach zu den Ihrigen zählen werden.

Er stellt den Grundsatz auf und sucht ihn an der Pathologie der Krankheitserscheinungen durch sein ganzes Werk hindurch zu erhärten: „daß Geisteskrankheiten nur Gehirnkrankheiten seyen." Dies erscheint nach dem Wortlaute als eine völlig materialistische Behauptung. Aber dem eindringenden Forscher ergiebt sich eine ganz andere Deutung, indem er die bloß veranlassenden und die direct wirkenden Ursachen des Irreseyns genau unterscheidet. Er spricht das Ergebniß seines Beweises vorläufig dahin aus: „Wir werden sehen, daß fast die ganze Pathogenie des Irreseyns darin besteht, daß aus innern organischen Ursachen psychische Verstimmungen entstehen, und wie erst später aus diesen einzelne, der neuen Stimmung angemessene, irre Vorstellungen hervortreten, auf deren speciellen Inhalt dann die mannigfachsten Umstände Einfluß haben." (S. 33.)

Wir werden auf den zuletzt angedeuteten wichtigen Punkt noch einmal zurückkommen.

Hiermit hat Griesinger nun das Recht, seine Ansichten scharf und bestimmt von denen des Materialismus abzuscheiden, und die Gründe, mit denen er es thut, sind die zutreffendsten, die sich denken lassen: „Wirkliche Auskunft über das Ge-

schehen in der Seele vermag weder der Materialismus zu geben, der die Seelenvorgänge aus den körperlichen, noch der Spiritualismus, der den Leib aus der Seele erklären will (?). Wüßten wir auch Alles, was im Gehirn bei seiner Thätigkeit vorgeht, könnten wir alle chemischen, elektrischen u. s. w Processe bis in ihr letztes Detail durchschauen — was nützte es! Alle Schwingungen und Vibrationen, alles Elektrische und Mechanische ist doch immer noch kein Seelenzustand, kein Vorstellen." — —

„Was soll man nun zu dem platten und seichten Materialismus sagen, der die allgemeinsten und werthvollsten Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns über Bord werfen möchte, weil sie sich nicht im Gehirn mit Händen greifen lassen? Indem die empirische Auffassung die Phänomene des Empfindens, Vorstellens und Wollens mit Hirnthätigkeiten verknüpft," — (denn, so äußert der Verfasser später: „daß die Seelenthätigkeiten immer von materiellen Acten begleitet seyn müssen, läugnet wohl Niemand") — „so läßt sie nicht nur den thatsächlichen Inhalt des menschlichen Seelenlebens in seinem ganzen Reichthum unberührt, und hält namentlich die Thatsache der freien Selbstbestimmung nachdrücklich fest; sie läßt namentlich auch die metaphysischen Fragen offen, was es etwa sey, welches als Seelensubstanz in diese Relationen des Empfindens, Vorstellens und Wollens eingehe, die Form der psychischen Existenz" (des Bewußtseyns) „annehme. Sie muß ruhig die Zeit erwarten, wo die Fragen über den Zusammenhang des Inhalts des menschlichen Seelenlebens mit seiner Form statt zu metaphysischen — zu physiologischen Problemen werden." (Wir glauben, daß dazu die Psychophysik die ersten Rudimente geben könne, wobei freilich der Ausdruck: „physiologisch" in sehr erweitertem Sinne gefaßt werden müßte!).

„Möchte man indessen aufhören, sich wegen unbeantwortbarer Fragen zu verfolgen, sich in der Wissenschaft mit Steinen zu werfen und mit Einmischung ganz heterogener Gesichtspunkte zu verketzern! Möchten noch die Fanatiker und Pietisten

des Materialismus einen Punkt bedenken, der mir bei den bisherigen Discussionen über diese Fragen noch nicht gehörig hervorgehoben scheint. Die elementaren Vorgänge in den Nervenmassen werden wohl, besonders wenn man sie sich — wie heutzutage Viele thun — als elektrische denkt, nothwendig höchst einfache, in plus und minus bestehende, bei allen Menschen immer identische seyn. Wie könnte aus ihnen allein und unmittelbar die unendliche Mannichfaltigkeit der Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen nicht nur der einzelnen Menschen, sondern ganzer Jahrhunderte hervorgehen?" (a. a. O. S. 6. 7.)

Bei dieser Veranlassung sey uns gestattet, den Erklärungen Griesingers über den Ursprung und das Wesen der Geistesstörungen gegenüber eine Stelle aus unsrer „Anthropologie" anzuführen, welche in etwas anderem Zusammenhange und aus noch allgemeineren Prämissen auf das völlig gleiche Ergebniß hinauskommt, in der Begründung desselben jedoch nicht unwesentlich abweicht. Es wird dort davon ausgegangen, daß das „Leben", der Lebensproceß, in einer Reihe von „Instinctthätigkeiten" bestehe, deren innerster Grund die „Phantasie" sey, nicht aber wie gewöhnlich, als bloß im Bewußtseyn waltende Thätigkeit gefaßt, sondern als doppelseitiges, aus dem Realen (Bewußtlosen) ins Ideale (Bewußte) übergehendes Bild=vermögen (§. 195 — 199). Nachdem hiervon der thatsächliche Beweis gegeben ist, indem die Wirksamkeit der Phantasie in eigentlich organischen Vorgängen, Heilprocessen u. dergl. erfahrungsgemäß festgestellt wird: erklärt sich daraus auch der durchgreifende Parallelismus zwischen organischen („leiblichen") Stimmungen und unwillkürlich sich bildenden Bewußtseynsacten, von dumpfempfundenen Lebensgefühlen und Stimmungen an bis zu mehr oder minder lebhaften und ausgeprägten Gleichnißbildern derselben, in Hallucinationen, Wahnvorstellungen, Wachträumen, „fixen Ideen" (§. 200 — 204). Und an diese Reihe psychischer Erscheinungen knüpft

sich nun auch die eigentliche Geistesstörung stetig und ungezwungen an.

Wie sich nämlich aus dem soeben Bemerkten ergiebt, findet hier auch die unfreiwillige, oder, wie man gewöhnlich sagt, die aus „leiblichen" Ursachen entspringende Geistesstörung ihren Ursprung und ihre Erklärung. Zugleich müssen wir aber auch aus diesem Grunde dem Begriffe der Geistesstörung einen weit universellern Charakter beilegen, als man gewöhnlich ihm zuzuerkennen pflegt. Es folgt nämlich aus allem Bisherigen von selbst, daß jede bedeutende Verstimmung im Organismus auch als psychische, im Bewußtseyn sich wiederspiegelnde Verstimmung auftreten könne, entweder dann in bildlosen allgemeinen Mißgefühlen bleibend, oder bis zur verbildlichenden Vorstellung sich steigernd.

Es ist daher theoretisch erklärlich und durch Erfahrung nur allzuoft bestätigt, daß jede Gefühlsverstimmung in vorübergehender oder in bleibender Weise bis zur Störung des bewußten Vorstellungslebens, bis zu Wahnvorstellungen sich verstärken kann; so daß wissenschaftlich wie factisch kaum eine feste Gränze zu ziehen ist zwischen völliger Geistesstörung und völliger Geistesgesundheit, welche vielmehr durch kaum übersehbare Abstufungen in einander überführen.

Die eigentliche, entschiedene „Geistesstörung" endlich beruht auf solchen unwillkürlich sich erzeugenden, irgend eine psychische Verstimmung verbildlichenden, zugleich aber im Bewußtseyn festgewordenen, darum geglaubten Wahnvorstellungen. Am Füglichsten könnten sie darum „Phantasiekrankheiten" genannt werden, eben wegen ihres doppelten Ursprungs aus der doppelseitigen Wirkung der Phantasie. Sie können einerseits ihre Quelle in organischem Leiden haben, welches bei dauernder und zugleich intensiver Wirkung nicht bloß als dunkle Gefühlsverstimmung auftritt, sondern, in ein Phantasiesymbol verwandelt, als Vision, „fixe Idee", in's Bewußtseyn emporsteigt. Und so ist völlig erklärlich, wie Geistesstörung und Leibesübel sich ablösen können. Jenes Gemeinsame, in den Organis-

mus wie in's Bewußtseyn Wirkende, die Phantasie, wird dabei nur in verschiedener Richtung angesprochen, und zu einer doppelten, sich ablösenden Thätigkeit veranlaßt. Reichliche factische Belege zu diesem Alterniren leiblicher Uebel und psychischer Störungen, z. B. des intermittirenden Fiebers mit Melancholie, des chronischen Rheumatismus oder der Lungentuberculose und des Irreseyns, finden sich in allen psychiatrischen Werken, namentlich bei Griesinger a. a. O. im Capitel: „Somatische Ursachen", S. 179—210.

Aber auch aus geistiger, dem Vorstellungsleben allein angehörender Quelle kann Geistesstörung hervorgehen. Jede heftige Leidenschaft ist schon der Anfang dazu, wenn sie unwillkürlich bilderzeugend in die Phantasiethätigkeit sich umsetzt und das vorher klare Bewußtseyn in den Nebel ihr entsprechender Bilder und Vorstellungen eintaucht, welche nun immer mächtiger und unwillkürlicher sich befestigen. Zwischen „Laster", d. h. jeder zügellos und unwillkürlich im Bewußtseyn waltenden Leidenschaft, und eigentlicher Geistesstörung ist, wie wir in unsrer Ethik an der Phänomenologie des Bösen zeigten, nur ein gradueller, factisch oft schwer zu ziehender Unterschied.

Auch die Heilung der Geisteskrankheiten muß diesen gemeinsamen Ursprung aus falsch gesteigerter Phantasiethätigkeit immer im Auge behalten. Sie soll die Kräftigung bewußter Intelligenz und selbstbeherrschenden Willens zur Hauptsache machen, Ruhe und Klarheit des Gemüths hervorrufen, um der übermäßig in uns emporgewachsenen Macht des Unwillkürlichen, worin eben die Quelle aller Geistesstörung liegt, das Gegengewicht zu bieten, endlich durch ableitende Geistesbeschäftigungen andere psychische Vorstellungen und Interessen erwecken, vor denen der Irrwahn allmählich in's Dunkel zurücktritt*).

Nach unsern Prämissen, aber nur nach unsern, wie uns scheinen will, erklärt sich auch eine andere Eigenthümlichkeit

*) Anthropologie, 2. Aufl. 1860. §. 205. S. 478—480. Mit Obigem stimmt überein, was Griesinger a. a. O. S. 499 über das psychische Heilverfahren sagt.

der Geistesstörungen im Unterschiede von den bloß somatischen Leiden. Es ist der durchaus individuelle Charakter der Geistesstörung, welcher in jedem einzelnen Falle dem eingelebten Vorstellungskreise der bestimmten Persönlichkeit genau sich anschließt und durchaus unvertauschbar nur diesem entspricht. Auch Griesinger hat wenigstens indirect auf diesen Umstand hingedeutet durch die treffende Bemerkung: wie dürftig und unzureichend jede materialistische Erklärungsweise bleibe, welcher genöthigt sey, die so unendlich mannichfachen und reich individualisirten psychischen Erscheinungen auf den Wechsel von Plus- und Minuselektricität oder auf chemischen Stoffwechsel oder auf mechanische Bewegungen zurückzuführen.

Diese Bemerkung gilt aber auch noch in einem andern Sinne. Alle somatisch-organischen Ursachen zeigen einen durchaus constanten, gleichartigen Charakter, sowohl in ihren gesunden Wirkungen, wie in den Krankheitserscheinungen. Die Ernährungs-, Athmungs-, Generationsprocesse sind überall wesentlich dieselben; die Fieber, Krämpfe, Delirien tragen ebenso einen gemeinsamen Grundcharakter. Was aber den Vorstellungsinhalt der Fieberdelirien z. B. betrifft, so zeigt er sich sogleich als ein durchaus individueller. Dasselbe gilt in ausgeprägtester Weise von den chronischen Delirien, den eigentlichen Geistesstörungen. Jeder huldigt nur seiner eignen, selbst erzeugten, allein ihm angehörenden „fixen Idee". Wie sehr auch der allgemeine Charakter der Melancholie oder Narrheit oder des acuten Wahnsinns dabei vorschlagen mag, — der Inhalt ist immer ein verschiedener.

Demungeachtet werden wir Anstand nehmen, die von uns gewählte Begriffsbestimmung: die Geistesstörungen seyen „Phantasiekrankheiten", als eine völlig erschöpfende und adäquat an die Stelle jeder andern setzen zu wollen. Sie sollte vorläufig nur bezeichnen, worauf es uns ankam: auf die gemeinsame Grundursache in der Seele nämlich hinzuweisen, aus welcher erklärlich wird, wie Unbewußtes (im gesunden wie kranken Leben) in Bewußtseyn übergehen könne, darin aber zugleich un-

willkürlich in einen symbolischen Ausdruck, in ein „Bild" verkleidet werde.

Diese Grundursache ist aber eben das, was wir „Phantasie" nennen, über welche wir infolge eines erschöpfenden Inductionsbeweises den Erfahrungssatz aussprechen durften: „Daß sie gar nicht bloß oder ausschließlich ein „„Geistesvermögen"", d. h. eine lediglich der bewußten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sey; daß sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewußtlos realisirendes wie ideelles Vermögen bilde und darum ganz gleicherweise in das Gebiet des „„Lebensprocesses"", der bewußtlos zweckmäßigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene."*)

Wir lenken zur allgemeinern Frage zurück: ob auch nur die Entstehung der untersten Stufe des Bewußtseyns, der Sinnenempfindung, sich aus materialistischen Voraussetzungen erklären lasse? Wir müssen historisch constatiren, daß dies von den Hauptvertretern der gegenwärtigen Nervenphysiologie ausdrücklich verneint werde. A. Fick (Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnenorgane, Lahr 1864, S. 3 ff.) erklärt sich in dieser Beziehung folgendergestalt: „Es ist gut zu bemerken, daß von physiologischer Seite eine eigentliche Erklärung der Empfindung nicht erwartet werden kann. Gesetzt auch jene Molecularbewegungen, welche den verschiedenen Modificationen des Empfindens als materielle Grundlage dienen, wären sehr wesentlich verschieden und wären mechanisch ganz genau bekannt: so wird doch gewiß Niemand daran denken, es könne jemals gezeigt werden, warum die eine Bewegungsform denjenigen Seelenzustand hervorrufe, den wir als Lichtempfindung kennen, warum die andere Bewegungsform einen Seelenzustand von unvergleichbar anderem Charakter, etwa die Schallempfindung bedingt. Zwischen dem durch innere Erfahrung

*) Anthropologie S. 477.

gegebenen Charakter einer Empfindung und dem mechanischen Charakter einer Bewegung materieller Theilchen, seyen sie ponderabel oder imponderabel und stelle man sie sich vor wie man wolle, ist offenbar an sich gar keine Beziehung denkbar."

Daraus folgt nun von selbst, „daß die mechanische Forschung auf diesem Gebiete niemals weiter vordringen kann, als bis zu jenen Molecularbewegungen des Nervensystems (die psychophysischen nach Fechner), welche nach der einen Anschauungsweise die andere Seite des Empfindens und Wahrnehmens selbst sind —" (oder genauer gesprochen: die Substrate, die sichtbaren, greifbaren, dem anatomischen Messer, dem Mikroskope, der chemischen Analyse zugänglichen Träger jener bewußten Vorgänge bilden) — „oder nach der andern Anschauungsweise die Vermittler sind für ein Geschehen in einem für sich bestehenden, immateriellen Wesen, der Seele."

Und so steht es an sich schon fest: daß zwischen dem physiologischen Vorgange und dem psychischen Phänomen keine irgend vergleichbare Aehnlichkeit oder Analogie angenommen werden kann. Jedes muß für sich erforscht werden und am Wenigsten findet irgend eine Erklärbarkeit des Einen aus dem Andern statt.

Das wird ferner bestätigt durch einen Grundunterschied zwischen beiden Phänomengruppen, auf welchen Fick ausdrücklich aufmerksam macht. „Die Nervenmolecularbewegungen, welche der Empfindung zur Grundlage dienen, bestehen aus höchst zusammengesetzten Wechselwirkungen zwischen den Elementartheilen der Nerven. Die von ihnen ausgelösten Empfindungen sind dagegen etwas schlechthin Einfaches, Elementares, Ursprüngliches, ein Urphänomen, das als ein unmittelbar Gegebenes für fernere psychische Erscheinungen als Erklärungsmittel dient, wie etwa die Wechselwirkung der Atome in der mechanischen Sphäre als für sich selbst nicht weiter erklärbares Erklärungsmittel angenommen wird." Jene Molecularbewegungen sind uns jedoch in ihrer näheren Beschaffenheit unbekannt; die Empfindungen dagegen sind durchaus bekannt, für sich selbst

klar und das Gewisseste, was es unmittelbar für uns giebt. Es ist aber ungereimt, ein für sich Gewisses und Bekanntes aus einer völlig unbekannten, an sich aber fremdartigen Ursache erklären zu wollen.

Dazu kommt endlich noch „daß der Erregungsvorgang in allen nervösen Elementen gleicher Art, also insbesondere in allen Nervenfasern derselbe ist, sey diese Faser im Rückenmark, im Hirn oder in einem peripherischen Nervenstamm. Diese Thatsache erläutert noch mehr die obige Behauptung, daß die Empfindung in ihren fünf wesentlichen Modificationen etwas ursprünglich Gegebenes, Unerklärbares ist. In der That schwindet ja jede Aussicht auf Erklärung (von physiologischer Seite), wenn man weiß, daß die Bewegungen, welche der Schall- und der Lichtempfindung unmittelbar zu Grunde liegen, im Wesen gleichartig und nur dadurch unterschieden sind, daß sie in verschiedenen Provinzen des Nervencentralorgans geschehen."

Es ist schließlich somit noch viel ungereimter; aus gleicher Ursache (jener gleichmäßigen Nervenreizung) so höchst verschiedenartige Wirkungen, wie die specifischen Empfindungen sind, erklären zu wollen.

Soweit Fick zur Widerlegung aller materialistischen Voraussetzungen!

Aber die psychophysische Erforschung der Bedingungen, welche bei den psychischen Acten concurriren, ist neuerdings zu positiveren Ergebnissen vorgeschritten.

Helmholtz hat zuerst eine meßbare Dauer der Wirkung in den sensibeln und motorischen Nerven nachgewiesen, und durch ein sinnreich erfundenes Chronoskop sind von ihm, A. Hirsch u. A. genaue Messungen darüber angestellt worden, welche Zeitdauer der Nervenreiz bedarf um als Empfindung zum Bewußtseyn zu kommen, und wie lange andererseits die Ausführung eines Willensbefehles durch die motorischen Nerven und Muskeln währt*). Von welcher vielseitigen Wichtigkeit die Thatsache sey;

*) Das Nähere bei Vierordt, Physiologie des Menschen, S. 274 ff.

daß die Nervenwirkungen überhaupt einer meßbaren Zeitdauer unterliegen, darauf hat die „Anthropologie“ schon bei ihrem ersten Erscheinen (1. Auflage, 1856) hingewiesen, bald nachdem die Entdeckung gemacht worden war, und wir werden späterhin noch einmal auf die allgemeinen Folgen dieser Thatsache zurückkommen müssen.

Dagegen ergiebt sich aus dem weitern, gleichfalls von Helmholtz exact erwiesenen Umstande: daß nicht nur überhaupt zwischen der Sinneserregung in den peripherischen Nerven und der zum Bewußtseyn gelangenden Empfindung ein deutlich erkennbares Zeitintervall verlaufe, sondern daß insbesondere zwischen dem Eintreffen des Empfindungsreizes im Gehirn und zwischen dem Bewußtwerden desselben gleichfalls noch eine meßbare Zeitdauer verfließe, (d. h. daß wir etwa um 1/10 bis 1/20 einer Secunde später einer Empfindung inne werden, als nach dem allgemeinen Gesetze über den Zeitverlauf der Nervenwirkungen der Reiz von der Peripherie in das Centralorgan gelangt seyn kann) — aus diesem Umstande ergiebt sich eine andere, von Fechner in seiner „Psychophysik“ erschöpfend behandelte Folgerung von großer Wichtigkeit. Bei Entstehung einer bewußt werdenden Empfindung sind drei, nicht bloß zwei Bedingungen scharf zu unterscheiden. Sie durchläuft bis zu ihrem Zustandekommen gleichsam ein dreifaches Gebiet.

Zuerst ist es das des peripherischen Nervenreizes. Dann gelangt der Reiz in das Centralorgan; — wo erst, wie die Physiologie erweist, der „Sitz“ oder der „Hergang“ der Empfindung ist; — es ist das mittlere Gebiet, von Fechner das psychophysische genannt.

Dazu kommt indeß noch ein deutlich unterscheidbares, sogar durch ein meßbares Zeitintervall abgegränztes Drittes: es ist die Umsetzung des in das Centralorgan gelangten Reizes in einen bewußten Empfindungsact. Dieser, als ein durchaus eigenthümlicher, Neues (nämlich den specifischen Empfindungsinhalt) producirender, ist wirklich Act, d. h. er muß als die Wirkung eines auf den empfangenen Reiz eigenthüm-

lich reagirenden Kraftwesens gedacht werden. Und hier ist eine der Stellen, wo von der Physiologie aus und nach rein physiologischen Gründen mit Nothwendigkeit auf das Daseyn eines psychischen Kraftwesens, einer „Seele" geschlossen werden muß. Wie diese, die Seele, zu denken sey, wird die Physiologie mit gutem Bedacht einer andern Wissenschaft, der „Psychologie" überlassen, welche ihre Schlüsse auf „innere Erfahrung" gründet, während die Physiologie das Gebiet der äußern Erfahrung bis an die letzte Gränze ihrer Gültigkeit verfolgt hat.

Die „Psychophysik" tritt zwischen beide: sie verwerthet gleich wie es soeben versucht worden, physiologische Thatsachen zu Schlüssen für die Psychologie. Sie versucht aber auch umgekehrt (wir werden darauf zurückkommen), gewisse physiologische Grundverhältnisse, z. B. die Centrumlosigkeit des Hirns als „Seelenorgans", die anatomische Unmöglichkeit, einen einzelnen Seelensitz im Hirne nachzuweisen, die Vertheilung der Nervenwirkungen an verschiedene und sehr complicirte Nervenapparate und anderes Dergleichen aus Gründen psychischer Nothwendigkeit herzuleiten; d. h. aus den psychologischer Seits nachweisbaren Bedingungen, unter welchen allein der Bewußtseynsproceß des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens u. s. w. zu Stande kommen kann. Vorausgesetzt, daß dies Erklärungsprincip sich fruchtbar erwiese, so wäre damit für die Deutung physiologischer Thatsachen ein völlig neuer Gesichtspunkt gewonnen, indem dasjenige, was bisher für die Physiologie das Räthselhafteste und am Schwersten zu Deutende blieb, nunmehr in völlig verständlichem Lichte erschiene. Es zeigt sich als die einzig zutreffende somatisch-physiologische Einrichtung, um den psychischen Processen zu genügen.

Zugleich wird durch diese Nachweisung allen materialistischen Voraussetzungen principiell ein Ende gemacht; denn es wäre damit thatsächlich erwiesen, daß das Bewußtseyn nicht Product physiologischer Verhältnisse und Wirkungen seyn könne, so gewiß vielmehr umgekehrt der Bau und die Anordnung

des Nervensystems sich als das Abbild psychischer Verhältnisse darlegt und allein so begreiflich wird.

Endlich ergiebt sich vom psychophysischen Standpunkte her noch eine Folgerung, durch welche die Psychologie der realistischen Auffassung des Seelenwesens um einen entscheidenden Schritt näher geführt wird.

Schon Lotze und Waitz haben mit Recht darauf hingewiesen, und unsre „Psychologie" hat die volle Consequenz daraus gezogen, daß die „Raumanschauung", in welche die Gesichts- und die Tastempfindungen eingeordnet werden, nicht von Außen mit dem specifischen Empfindungsinhalt in die Seele hineingelange, sondern nur aus einer Eigenschaft der Seele selber hergeleitet werden könne, durch welche sie veranlaßt werde, gewisse specifische Sinneneindrücke als räumlich gesonderte aufzufassen. Die weitere Exposition dieser psychologisch wichtigen Verhältnisse wird uns im folgenden Artikel beschäftigen. Nur dies erweist sich schon hier mit nothwendiger Evidenz, daß jenes ursprünglich mit einer Raumanschauung behaftete Seelenwesen selbst in einem realen Verhältnisse zum Raume stehen, daß es ein sich als räumlich setzendes Reale seyn müsse, ohne daß damit im Geringsten sein idealer („immaterieller") Charakter aufgehoben oder gefährdet würde.

Und hiermit ist die letzte Berechtigung, welche der Materialismus den alten spiritualistischen Lehren gegenüber in Anspruch nehmen durfte, gründlich und für immer beseitigt. Derselbe behauptet zwar (antidualistisch) mit Recht die Einheit des Menschenwesens, aber er verlegt sie an eine falsche Stelle, in das Phänomale des Leibes, statt in's Reale des Seelenwesens. Und jene sehr untergeordnete, jetzt erloschene Berechtigung, gegen den Dualismus protestirt zu haben, ist ihm immer von uns zugestanden worden.*) Er gehört fortan, wie sein Gegner, der Spiritualismus, nur noch der Geschichte rückwärts

*) „Anthropologie" 2. Aufl.: „Kritik des Materialismus" S. 56—94. Vgl. S. 480 u. s. w.

liegender Standpunkte an, seitdem der tiefere, beide berichtigende Realismus an die Stelle getreten ist.

Indem wir diese vielleicht zu lang gewordene Zwischenrede schließen, kehren wir zu ihrem Ausgangspunkte zurück. Ihre Absicht war, factisch darzulegen, wie die jüngste „physikalische Schule“ auf ihrem eignen Felde aus rein physiologischen und psychophysischen Gründen ihre Unzulänglichkeit bekennen müsse, indem sie von ihren eigenen gründlicheren Vertretern verlassen und überschritten sey. An ihre Stelle ist eine neue Wissenschaft, die Psychophysik, getreten, deren erste Schritte schon von solchem Gewinn begleitet waren, daß man wohl eingeladen werden kann, ihre Consequenzen weiter zu verfolgen.

Recensionen.

Conträr und Contradictorisch nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt. Eine philosophische Monographie von Gustav Knauer, Pastor zu Frienstedt bei Erfurt. Halle. C. E. M. Pfeffer. 1868. XVIII u. 157 S. gr. 8.

Der Herr Verf. bezeichnet die Logik wohl mit Recht als das Fundament der Philosophie und aller Wissenschaften; nur klagt er darüber, daß die logische Wissenschaft in Folge „falscher Traditionen schon seit Jahrtausenden kranke“. Er ist mit der neueren Philosophie nicht zufrieden, spricht von „Schelling'schem System-Schwindel“ und von dem „zersprengten Trümmern der absoluten Schulen und Schulchen“. Er nennt sich einen „Kantianer von reinem unverfälschten Wasser“. Zu seiner philosophischen Monographie ermuthigt ihn das Beispiel des heiligen Augustinus, welcher sich auch mit den Kategorien des Aristoteles und der heidnischen Philosophie beschäftigte und die Empfehlung des Studiums der Philosophie auf dem Kirchentage zu Brandenburg (S. VII und VIII). Die Philosophie soll aus „dem Schulgeröll des neunzehnten Jahrhunderts“ erst wieder gewonnen werden. Den Anforderungen „der Kirche“ soll ein philosophischer Neubau auf den „unerschütterlichen Fundamenten des alten

Kant" entsprechen. Mit großer Bitterkeit wird von der Nachkant'schen Philosophie gesprochen. So klagt der Hr. Verf. über „die wüsten und wirren Köpfe" (sic) „der Schelling und Hegel", über den letztern insbesondere, der „phantasirte, ohne eine Ahnung von den wirklichen Aufgaben der Philosophie oder eine deutliche Vorstellung von den zu ihr führenden Zielen zu haben". Dabei will er sich „nicht rühmen", „in Bezug auf die philosophischen Leistungen und Strömungen der Zeit vollständig au fait zu seyn" (S. X). Von den neuern Bekämpfern Kants heißt es S. XI: „Wahrhaftig, jene haben leicht auf seinem Grabe tanzen, während sie von seinem Gute zehren." Er vergleicht sie mit den Freiern im Hause des Odysseus. Die ganze Schrift besteht aus einzelnen, fragmentarisch hingeworfenen Artikeln, welche unter zwei Gesichtspuncte gefaßt werden. Der erste bezieht sich auf die Berichtigung der Kategorientafel Kants (S. 1—77), der zweite wird durch die Ueberschrift: Contrarietät und Contradiction (S. 77—147) angedeutet.

Dem Aristoteles fehlte in der Kategorienlehre der sichere Faden, der sie zusammenfaßte (S. 8). Kant „entdeckte diesen sichern Faden in der vollständigen Zusammenstellung der logischen Formen der Urtheile, und konnte, wie er überzeugt war, mit Hülfe dieses Fadens die Kategorien ebenso wohl richtig als vollständig ermitteln. Dabei haben wir nicht anzunehmen, daß der Königsberger erst die Tafel der Urtheilsformen hatte und noch gar keine Kategorie aufgefunden, und daß ihm die Kategorientafel erst mit Haut und Haar aus jener Tafel heraussprang. Nein, er hatte gewiß schon einzelne Kategorien fest, ehe er daranging, alle aus den Urtheilformen abzuleiten, aber diese blieben ihm dann die regelrechte Ableitungsquelle". Allein Kant hat ohne irgend eine nähere Begründung die reinen Verstandesbegriffe nach ihren verschiedenen Klassen auf die verschiedenen Urtheilsformen, welche von der Logik angenommen werden, zurückgeführt. Es läßt sich daher nicht bestimmen, ob Kant durch die Urtheilsformen auf die Kategorien kam, oder ob er aus den

von ihm vorher entdeckten Stammbegriffen hintennach die bekannten Urtheilsformen der Logik ableitete. Das Erstere ist gewiß viel wahrscheinlicher und Kant selbst hat zu zeigen versucht, wie jeder besondern Art der Urtheile ein bestimmter besonderer Stammbegriff zu Grunde liegt. Er hat nirgends bewiesen, daß und warum nur die vier Momente der Kategorien: Quantität, Qualität, Relation und Modalität angenommen werden müssen. Allerdings hat kein Gegner Kant's ein fünftes Moment nachgewiesen und das Vorhandenseyn desselben auch nur als möglich oder wahrscheinlich begründet (S. 12). Allein daraus, daß kein neues Moment hinzugefügt wurde, folgt nicht, daß die Kategorientafel unangreifbar dasteht. Dem Herrn Verf. steht sie als unangreifbar da und er spricht sich mit ziemlicher Schärfe gegen die Anstände Trendelenburg's, des Greifswalder Theologen Hanne und Kuno Fischer's aus. An der Kant'schen Tafel der reinen Verstandesbegriffe rügt er nur einen Fehler im Moment der Qualität (S. 21—24) und in den logischen Urtheilsformen nach der Qualität (S. 24—35). Im Moment der Qualität wird der Kant'sche Ausdruck: Realität, Negation und Limitation verworfen und dafür positiv, negativ und limitirt gesetzt. Unendliche Urtheile werden in der Qualität nicht angenommen, wohl aber limitirte. Ebenso wird in der Kategorientafel statt der Kant'schen Stammbegriffe: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Daseyn — Nichtseyn, Nothwendigkeit — Zufälligkeit als angebliche Verbesserung: Möglich und Unmöglich, Wirklich und Nicht existirend, Nothwendig und Zufällig gesetzt. Ferner wird der „Unterschied" der qualitativen und modalen Bejahung und Verneinung hervorgehoben.

Kant hat die Kategorien der Quantität gewiß nicht von den Eleaten und Pythagoreern „herübergenommen (S. 9), ebenso wenig, wie S. 10 angedeutet wird, die Kategorie der Realität oder das Moment der Modalität von Leibnitz.

Der Hr. Verf. will als „Corrector" Kant's auftreten; denn dieser hat im Moment der Qualität einen Irrthum begangen. Dieser Fehler besteht darin, daß, wie der Herr Verf.

S. 21 sagt, „die Realität nun und nimmermehr eine Kategorie ist." Als Grund führt er an, weil dann auch die „Idealität" eine Kategorie seyn müßte, da die Realität und Idealität von gleichem Werthe sind, die letztere aber nie eine Kategorie seyn kann. Allein hier wird übersehen, daß Kant die Realität in einem ganz andern Sinne und nicht als Gegensatz der Idealität nimmt. Die Realität ist nach ihm der Stammbegriff, welcher dem bejahenden Urtheile zu Grunde liegt, und darum, wie Kant ausdrücklich andeutet, Gegensatz der Negation. Wie dem bejahenden Urtheile die Realität oder Bejahung zu Grunde liegt, so dem verneinenden die Negation oder Verneinung. Urtheilsformen sind noch keine Stammbegriffe oder Kategorien. Die Stammbegriffe müssen substantivisch und adjectivisch ausgedrückt werden; denn sie sind nicht Attribute oder Eigenschaften, welche man an den Begriffen wahrnimmt, sondern selbst Begriffe, auf welche alle andern Begriffe zurückgeführt werden. So verhält es sich auch mit dem „möglich, wirklich, nothwendig" des Herrn Verf., Ausdrücken, welche wohl für die Urtheile nach der Modalität, aber nicht für die Stammbegriffe derselben passen, welche Kant richtiger durch Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit und die ihnen entgegengesetzten Begriffe bezeichnet hat.

Der Hr. Verf. nimmt die Kantischen Bezeichnungen der Qualität: Bejahend und Verneinend, entschieden für die Modalität in Anspruch, weil sich die assertorischen Urtheile in assertorisch bejahte und assertorisch verneinte eintheilen lassen müssen (S. 24 und 25). Allein dasselbe ist auch bei der Quantität und Relation der Fall. Auch die allgemeinen, besondern und einzelnen, kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheile lassen sich in bejahende und verneinende eintheilen; so könnte man die Bejahung und Verneinung als ihnen zu Grunde liegendes Element auch für diese Urtheile in Anspruch nehmen. Die Bejahung und Verneinung bezieht sich lediglich auf das Moment der Qualität, da es sich hier nur um die Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats, also um die Realität oder Negation der Copula im Urtheile handelt. Die

Modalität des Urtheils dagegen ist seine Beziehung zu unserm Erkenntnißvermögen. Mit Recht hält darum Drobisch, was der Herr Verf. beanstanden will, die Eintheilung der qualitativen Urtheilsformen in bejahende und verneinende nach der Qualität der Copula fest. Bei der Modalität ist dagegen immer die Beziehung des Urtheils und insbesondere der Copula nach der subjectiven Gewißheit vorherrschend. Die Qualität kann nicht für das Moment der Modalität in Anspruch genommen werden; denn jedes Urtheil hat überhaupt ein Moment der Quantität, Qualität, Relation und Modalität und gehört jedesmal zu einer der von der Logik angegebenen Klasse der unter diese Hauptkategorien gehörenden Urtheilsformen. Der Hr. Verf. nimmt in der Qualität der Urtheilsformen auch limitirte Urtheile an. Er äußert sich darüber S. 29 also: „Außerdem aber limitirt der Verstand noch die Prädicatsbegriffe oder stellt sie in limitirter Form auf. Hellroth und dunkelroth enthalten den Rothbegriff in verschieden limitirter Form. Die Limitirform ist Eigenthum des Verstandes, der Verstand ist es, der die Verschiedenheit der Anschauungen in hellroth und dunkelroth noch durch den Rothbegriff zusammenhält. Die Schattirungen sind wohl nach einer Seite hin noch übereinstimmend, nach einer andern hin aber entschieden widerstreitend, und der Verstand hätte das Recht, die Begriffe für beide Anschauungen gar nicht mehr durch den Rothbegriff mit einander zu verknüpfen, sondern beide ganz getrennt von einander darzustellen." Als „anschauliche Beisätze" für limitirte Urtheile werden „halb, theilweise" bezeichnet. Z. B. in dem Satze, der als limitirt hingestellt wird: „Diese Nachricht ist halb richtig." Auch durch ein „bloßes nicht" kann man nach des Herrn Verf. Ansicht limitiren. In diesem Falle ist das „nicht" nicht der Copula beigesetzt, wie im modalischen Urtheile", sondern dem Prädicate. Als Beispiel wird angeführt: „Diese Angabe ist nicht-richtig." Wird aber das nicht betont und zur Copula gesetzt wie in dem Beispiele: „Diese Angabe ist nicht richtig," so ist die „Negation modalisch und nicht qualitativ". Man kann ein „positives"

und ein „negatives Attribut“ limitiren, wie in dem Beispiele: „Diese Angabe ist nicht-richtig“ und „diese Angabe ist nicht-unrichtig“. Allein schon Aristoteles hat vollkommen richtig eingesehen, daß es für die Qualität des Urtheils nur zwei Formen, die bejahende und verneinende, geben kann. Nicht im Prädicate, sondern in der Copula liegt die Qualität d. h. in der Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats, also in der Realität oder Negation der Copula. Die Limitirung des Prädicats macht also das Urtheil zu keinem limitirten Urtheile; es wird in diesem Falle doch immer bejahend oder verneinend seyn. Wenn ich das Urtheil: das Blatt ist roth, in das Urtheil umsetze: das Blatt ist „hellroth“ oder „dunkelroth“; so habe ich durch die Limitirung von roth eben immer nur ein bejahendes Urtheil gewonnen; denn das Prädicat: „Hellroth und Dunkelroth“ wird in diesen Sätzen mit dem Subject: Blatt verbunden. Nicht „die Schattirung des Prädicats“, sondern die Verbindung oder Trennung desselben macht die Qualität des Urtheils. Der Verstand kann das Recht nicht haben, die beiden Anschauungen: Hellroth und Dunkelroth durch den Rothbegriff nicht mit einander zu verknüpfen; er kann sie nicht getrennt darstellen; denn immer bleiben Hellroth und Dunkelroth roth, immer ist der Rothbegriff der beide verknüpfende gemeinschaftliche Begriff. „Halb“ und „theilweise“ können keine Beisätze zur Bezeichnung limitirter Urtheile werden, weil, wenn das Prädicat dem Subjecte theilweise oder halb beigelegt oder abgesprochen wird, das Urtheil im ersten Falle immer ein bejahendes, im zweiten Falle ein verneinendes Urtheil seyn wird. Das angeführte Beispiel: „diese Nachricht ist halb richtig“ ist darum ein Beispiel keines limitirten, sondern eines bejahenden Urtheils. Die Betonung von nicht kann darum auch nicht den Unterschied von verneinendem und limitirtem Urtheile begründen; denn das nicht drückt eben die Trennung des Subjects oder des ursprünglichen Prädicats aus. Wird aber ein negatives Prädicat mit dem Subjecte verbunden, so macht eben diese Verbindung das Urtheil zu einem bejahenden, wie in dem Beispiele: „diese

Nachricht ist unrichtig." Die Limitirung d. h. die Nüancirung, Begrenzung oder Beschränkung des positiven oder negativen Attributs kann also unmöglich die Veranlassung zu einem limitirten Urtheile geben; denn das positive und das negative Attribut können mit dem Subjecte verbunden oder von ihm getrennt werden, und erst damit entsteht der Unterschied in der Qualitätsform des Urtheils. Wenn das „nicht" der Copula beigesetzt ist, so wird das Urtheil nicht modalisch, es bleibt deshalb doch qualitativ, da die Modalität einzig und allein die Beziehung des Urtheils zu unserm Erkenntnißvermögen ist und allein in diesem Sinne von Kant genommen wird. Auch handelt es sich bei der Modalität nicht um die Beziehung auf die objective Beschaffenheit der Dinge, d. h. um die Frage, ob etwas seyn kann, wirklich existirt oder seyn muß, wie Aristoteles diese Kategorie nahm, sondern um die subjective Gewißheit, ob etwas für uns logisch möglich, wirklich oder nothwendig ist. Die Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats bilden nicht den modalen, sondern den qualitativen Unterschied der Urtheile und die alte scholastische Behauptung: Tale est subjectum, quale est praedicatum, ist darum unhaltbar, da nicht in der Qualität des Prädicats, sondern lediglich in der Qualität der Copula der qualitative Unterschied der Urtheilsform liegt. Wir glauben daher nicht, daß es dem Herrn Verf. „gelungen ist, die limitirte Urtheilsform als wirklich vorhanden nachzuweisen" (S. 35). Seine sogenannte limitirte Urtheilsform ist und bleibt immer eine bejahende oder verneinende, wie dieses auch bei den Kantischen limitativen Urtheilen der Fall ist.

Bei der Trennung des Prädicats vom Subjecte ist dem Herrn Verf. die Verneinung modalisch; nur die Negation des Prädicats bilde das verneinende Moment der Qualität. So sagt er S. 57: „Modalisch verneint ist der Satz: Ich habe keine Lust, das und das zu thun. Daraus aber folgt nicht, daß ich Unlust empfinde. Bei keiner Lust ist die Seele tabula rasa; bei Unlust ist sie erregt, nur nicht von angenehmen, sondern von unangenehmen Gefühlen. Der Satz: Ich empfinde

keine Unlust — enthält modalische Verneinung der qualitativen Negation. So ist denn diese letztere allerdings eine negative Größe." Sätze, wie solche, welche sich auf „Unlust, Untugend, negative Größen" beziehen, können also nach des Herrn Verf. Dafürhalten nicht für limitirte oder unendliche gelten. Allein nicht das Erregtseyn oder nicht Erregtseyn, nicht die Beschaffenheit des Prädicats oder Subjects gründen den Unterschied des affirmativen und negativen Urtheils, sondern nur von der Copula hängt die Qualität ab. Diese Abhängigkeit von der Copula ist aber nicht modalisch, sondern qualitativ, da nur die Qualität der Copula entscheidet und das Modale lediglich den subjectiven Gewißheitsgrund ausdrückt. Der Satz: Ich habe keine Lust — ist allerdings modalisch, aber er ist auch qualitativ; inwiefern er assertorisch ist, ist er modalisch als verneinend qualitativ. Die Logik darf die Qualität und Modalität nicht verwechseln, wenn auch ein und derselbe Satz, wie dieses überhaupt bei jedem Satze der Fall seyn muß, zugleich modalisch und qualitativ ist. Die Unlust ist zwar allerdings die Negation der Lust; aber deshalb oft der Satz ist: Ich empfinde Unlust, weder ein negativer noch ein limitirter; denn nicht die Beschaffenheit der Empfindung oder des Prädicats, sondern die Verbindung desselben mit dem Empfindenden oder dem Subjecte entscheidet über das qualitative Moment. Nicht die negative Größe allein kann die Qualität des Urtheils bestimmen. Negative Subjecte und negative Prädicate können mit einander verbunden oder von einander getrennt werden und nur dadurch wird ihre Qualitätsform bestimmt. Darum ist auch Kant's Annahme der limitativen oder unendlichen Urtheile unhaltbar, weil diese durch die Negation des Prädicats bestimmt wird, ein negatives Prädicat aber mit dem Subjecte verbunden oder von ihm getrennt werden kann, weil also dadurch im ersten Falle das Urtheil bejahend, im zweiten verneinend ist. Kant's sogenannte limitative oder unendliche Urtheile sind also immer nothwendig entweder bejahend oder verneinend. Der Herr Verf. kommt selbst mit seiner sogenannten Trennung qualitativer und

modalischer Negation in einige Verlegenheit. So sagt er S. 61: „Die Sprache kann freilich, so sicher auch an sich der Unterschied zwischen den beiden Momenten (dem modalen und qualitativen der Negation) ist, manche Verlegenheit bereiten. So kann man auf den ersten Blick zweifelhaft seyn, was von Attributen mit der Endsylbe „los" zu halten sey, die neben positiven und negativen Formen vielfach hergehen; z. B. rühmlich, unrühmlich, ruhmlos; kräftig, kraftlos; mächtig, machtlos, ja hier auch noch: ohnmächtig; endlich, unendlich, endlos u. a. m. Nach reiflicher Prüfung können wir nicht in Abrede stellen, daß diese mit „los" endigenden Adjectivformen modalische Negation in sich endhalten: endlos, was kein Ende hat; ruhmlos — was keinen Ruhm hat oder keinen bringt; kraftlos, was keine Kraft hat; ehrlos — was keine Ehre hat u. s. w. Das „kein" aber kennzeichnet die modalische Negation. Sonach könnte es scheinen, als ob doch modalische und qualitative Negation nicht wirklich zu scheiden seyen; denn jene Wörter mit „los" sind Qualitätsbegriffe und enthalten doch modalische Negation. Unser Urtheil aber muß lauten: Es ist das eine blos sprachliche Form, keine an sich logisch gültige; nicht die Logik, sondern die Sprache hat den Gehalt beider Momente verschmolzen. In der Sprache spiegelt sich allerdings überall der logische Gehalt, aber die Sprache verhüllt auch oft den reinen logischen Inhalt. Sie bedarf mannigfaltigerer Formen, als die rein logischen sind; so kann sie auch nicht umhin, unter Umständen modalische Negation in qualitative Form zu zwängen." Die ganze Verlegenheit hört aber auf, wenn die Negation als Negation immer nur qualitativ und nicht modalisch ist. Der Herr Verf. gesteht selbst zu, daß er in gewissen Fällen das modalische und qualitative Moment der Negation nicht trennen kann. Kraft-, Macht-, Ehrlos, was er als Beispiel anführt, ist, was keine Kraft, keine Macht, keine Ehre hat. Das „los" kennzeichnet die Aufhebung der positiven Qualität, also hier der Kraft, Macht, Ehre, ist also eine Negation des Prädicats, ein negativer Begriff, eine negative Größe. Wir erhalten also dadurch eine

Negation der Qualität, eine qualitative Negation: Qualitätsbegriffe werden negirt. Da aber Ehrlos, Machtlos u. s. w. so viel bedeutet, als, was keine Ehre, keine Macht u. s. w. hat, so wird auch das Prädicat von dem Subjecte getrennt, und ist insofern die Negation modalisch. Allein nicht die Sprache ist der Grund dieser angeblichen Verwechslung oder Zugleichsetzung, sondern lediglich die logisch durchaus unhaltbare Trennung der qualitativen und modalischen Negation. Die Negation ist immer qualitativ und das Modalische als Modalisches entscheidet in keinem Falle über die Qualität. Der Unterschied des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen begründet die Modalität. Die Entgegensetzung des Unmöglichen, Nichtwirklichen, Nichtnothwendigen liegt in der Qualität, d. h. inwiefern es sich um Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit handelt, tritt im Urtheile das modalische Element, inwiefern es die Bejahung oder Verneinung dieser Urtheile betrifft, das qualitative Moment in sein Recht. Machtlos, Ehrlos u. s. w. sind also negative Begriffe und: er hat keine Macht, Ehre u. s. w. sind negative Urtheile. Beide Fälle beziehen sich lediglich auf die Qualität, nicht aber auf die Modalität. Die Sprache muß uns gerade den Weg zur richtigen logischen Beurtheilung weisen. Im grammatischen Element spricht sich das logische aus. Die Sprache dient nicht, die Logik zu verhüllen, sondern im Gegentheile sie zu offenbaren. Der Ausdruck „los" zeigt uns deutlich, daß es bei der Bejahung und Verneinung auf die Copula ankommt. Denn „los" heißt soviel als los seyn, getrennt, frei seyn von einer Eigenschaft, z. B. der Ehre, Macht, Kraft. Hier wird also die Eigenschaft von dem Subjecte getrennt und diese Trennung begründet die Negation, welche als Negation sich immer nur auf das Element der Qualität beziehen kann.

So wenig Ref. mit den Systemen Schelling's und Hegel's einverstanden ist, so kann er doch die S. 73 aufgestellte Behauptung des Herrn Verf.s nicht unterschreiben: „**Hegeliana** und **Schellingiana** gilt es nur entweder auf Treu und Glauben anzunehmen oder mit Stumpf und Stiel zu verwerfen; denn

Entdeckungen liegen hier nicht vor, nur Erfindungen." Man braucht weder Alles mit blindem Glauben anzunehmen, was Schelling und Hegel sagten, noch unbedingt alles von ihnen Geleistete zu verwerfen. Hier gilt das, was der Herr Verf. die Kategorie der Limitation genannt hat. Beide Philosophen haben in manchen Dingen die Wahrheit gesagt, in manchen auch nicht, sie haben theilweise Recht und theilweise Unrecht, wie dieses überhaupt bei allen einzelnen Lehrsystemen der Fall ist. Darum müssen wir auch mit Schiller die Philosophie von den Philosophieen unterscheiden.

Der zweite Abschnitt der vorliegenden philosophischen Monographie ist „Contrarietät und Contradiction" überschrieben. Der Herr Verf. will auch hier eine Berichtigung in die Logik einführen. Qualitätsbegriffe können, wie er sagt, „nur conträr, nicht condradictorisch" seyn. Er behauptet, daß die Philosophie den Unterschied von conträr und contradictorisch „bis heute nicht recht begriffen habe" (S. 78). „Man hat immer angenommen, sagt der Herr Verf. ebendaselbst, daß es bei conträren Begriffen Mittelbegriffe geben kann, bei contradictorischen Gegensätzen aber nicht; ja man kennzeichnete das als einen logischen Grundsatz: Inter contradictoria medium sive tertium exclusum est. Zwischen den conträren Begriffen weiß und schwarz ist z. B. grau der Mittelbegriff; und, weil wir solch einen Mittelbegriff haben, in welchem die Anschauungen des Weißen und des Schwarzen sich gleichsam vermischen, denken wir diese letzteren als in allmäligem Uebergang zu einander befindlich. Wie läßt sich aber solch ein Uebergang des Weiß in Schwarz und des Schwarz in Weiß denken? Es ist derselbe nur mit Hilfe der Kategorie: limitirt denkbar. Wir limitiren das Weiß durch Schwarz und bekommen Hellgrau; wir limitiren das Schwarz durch Weiß und erhalten Dunkelgrau. Mittelbegriffe im hergebrachten Sinne werden also durch Limitiren geschaffen. Ist dies aber richtig, dann ergiebt sich: Alle correspondirenden positiven und negativen Begriffe sind nur conträr, können nicht contra-

dictorisch seyn, denn sie alle sind der Limitation fähig. Mag die Limitation auch nicht in bestimmt abgegrenzten Mittelbegriffen sich fixiren, eine unbestimmte Limitation, die ein Tertium zwischen dem positiven und negativen Begriff einschiebt, ist stets möglich, ja je unbestimmter die Limitation ist, um so mehr puncta tertii (so zu sagen) werden sich vorstellig machen lassen." Wenn der Herr Verf. seinen Ausspruch bloß auf die positiven Begriffe erstreckt, ist er in vollkommenem Rechte. Denn positive Begriffe sind immer nur conträr, nie aber contradictorisch, weil von den Dingen, wie von den Begriffen das principium de non conjungendo oder das principium generificationis gilt. Es giebt keine auch noch so verschiedene Dinge und positive Begriffe, welche nicht in gewissen Merkmalen übereinstimmen, also unter eine Gattung gebracht werden können. Ist doch in der Vielheit der Natur und des Denkens immerdar eine sie verknüpfende Einheit. Darum lassen sich auch zwischen positive entgegengesetzte Begriffe immer noch Mittelbegriffe einschieben. Nur ist der Ausdruck: Limitation wohl nicht der geeignete für dieses Einschieben der Mittelbegriffe. Der Mittelbegriff hat in sehr vielen Fällen weder mit dem einen noch mit dem andern der beiden einander entgegengesetzten Begriffe etwas zu schaffen. Setze ich z. B. zwischen die beiden entgegengesetzten Begriffe: Rose und Chamäleon den Begriff Elephant, so ist dieser weder mit der Rose noch mit dem Chamäleon im Zusammenhange und entsteht auch nicht durch Limitation der Rose oder des Chamäleons; er ist eben weder Rose noch Chamäleon. Auch bei den correspondirenden, unter ein genus proximum gehörigen Begriffen ist es nicht die Limitation, wodurch der Mittelbegriff entsteht. Der Mittelbegriff Grau zwischen den Begriffen Schwarz und Weiß entsteht durch Vermischung des Schwarz und Weiß. Verschmelzung aber ist keine Limitation. Bei den negativen Gegensätzen positiver Begriffe aber kann man nicht, wie der Herr Verf. will, einen Mittelbegriff einschieben; denn der negative Begriff ist der Inbegriff aller möglichen Gegensätze des positiven. Wo soll nun der einzuschiebende Mittelbegriff hin?

Zu dem einen positiven Gegensatze gehört er nicht. Wie kann er aber unter den negativen Begriff gestellt werden, da dieser als reine Negation des positiven seine Bestimmung nur durch den positiven Begriff erhält und alle möglichen Gegensätze desselben umfaßt? Hier giebt es kein Drittes und seit Aristoteles bis zur Gegenwart steht als unumstößliches absolut nothwendiges Denkprincip das Princip vom ausgeschlossenen Dritten fest: Zwischen zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen kann es keinen dritten oder mittleren geben. Der dritte oder mittlere Begriff muß ausgeschlossen werden. Setzt man den einen Gegensatz, muß man den andern aufheben und umgekehrt. Es kann also mit diesem Einschieben des Mittelbegriffes nicht bewiesen werden, was von dem Herrn Verf. bewiesen werden will, daß es nur conträre und keine contradictorischen Begriffe giebt.

Der Herr Verf. greift aber auch den negativen Gegensatz an, indem er S. 78 sagt: „Man nehme die in Position und Negation gegensätzlichen Begriffe: richtig und unrichtig, genau und ungenau, passend und unpassend u. dergl. Es giebt in der That viele Stufen limitirter Richtigkeit, Genauigkeit u. s. w. und ebenso limitirter Unrichtigkeit, Ungenauigkeit u. s. w. Der Uebergang vom entschieden und vollkommen Richtigen zum entschieden Unrichtigen, vom vollkommen Passenden zum entschieden Unpassenden ist keineswegs ein unmittelbarer, sondern ein durch viele Zwischenstufen vermittelter. Man kann also nicht contradictorisch sagen: Dieser Schlüssel ist entweder in dieß Schloß passend oder er ist unpassend, tertium non datur; denn es ist wohl möglich, daß ich einen nicht für dieß Schloß gearbeiteten und nicht völlig passenden Schlüssel probire und doch mit demselben das fragliche Schloß öffnen kann. Dann kann ich vielmehr das Urtheil fällen: Dieser Schlüssel ist weder unpassend, noch passend; sein quale ist ein tertium, das zwischen der negativen und positiven Qualität in der Mitte schwebt. Ich kann auch nicht sagen: Diese Lösung der Aufgabe ist entweder genau oder ungenau, tertium non da-

tur; wiewohl man meinen sollte, daß gerade bei so einem bestimmten Begriff wie „genau" contradictorisch so geredet werden könnte; ich darf nicht so reden, streng genommen, denn z. B. bei Decimalrechnungen kann ich wohl behaupten: Die Zahl 1,00300421 .. oder was es für eine wäre, ist genau — nämlich, so weit ich die Decimalen wirklich ausgerechnet habe — und doch: sie ist nicht genau und kann auch nie genau werden, da ich finde, die Decimalen lassen ohne Ende sich weiter ausrechnen. So kann ich auch nicht sagen: Dieser Mensch fühlt entweder Lust oder er fühlt Unlust, tertium exclusum est; vielmehr giebt es unendlich viele Stufen limitirter Lust und ebenso limitirter Unlust. Es kommt wohl vor, daß man ein und dasselbe Gefühl einerseits als noch etwas Lust, andererseits als einen großen Theil Unlust enthaltend bezeichnen muß, oder daß man ein Unlustgefühl doch noch mit einem gewissen Grade Lust behaftet findet." Wir können dieser Auseinandersetzung der Möglichkeit von Mittelbegriffen zwischen dem positiven Begriffe und seiner absoluten Negation nicht beistimmen. Die angeführten Beispiele begründen die Behauptung des Herrn Verf.s nicht. Was richtig, genau, passend ist, ist eben nicht unrichtig, ungenau und unpassend; denn es muß ja aufhören richtig, genau und passend zu seyn, damit man es unrichtig, ungenau und unpassend nenne. Die Stufen limitirter Richtigkeit und Genauigkeit können nicht zur Widerlegung geltend gemacht werden. Denn nicht das macht das limitirt Richtige zum Richtigen, was an ihm unrichtig, sondern lediglich das, was an der beschränkten Richtigkeit richtig ist. So schließt das Richtige immer auch hier wieder das Unrichtige und das Unrichtige das Richtige aus. Wo soll hier das sogenannte Mittlere zwischen beiden seyn? Die beschränkte Richtigkeit ist eben Richtigkeit, die beschränkte Unrichtigkeit unrichtig. Das Unrichtige in der beschränkten Richtigkeit bleibt eben unrichtig und ist darum nicht richtig und umgekehrt. Allerdings kann man von einem Schlüssel sagen, was der Hr. Verf. bestreitet: Er ist entweder in dieß Schloß passend oder er ist unpassend, und man

kann kein Drittes oder Mittleres zwischen das Passende und Unpassende des Schlüssels einschieben. Dieß wird dadurch nicht widerlegt, daß ein Schlüssel nicht für ein Schloß gearbeitet ist und darum nicht völlig paßt, und daß man doch mit ihm das Schloß öffnen kann. Ist der Schlüssel für das Schloß nicht gearbeitet, so erhalten wir den contradictorischen Gegensatz: der Schlüssel ist entweder für ein bestimmtes Schloß gearbeitet oder nicht. Dieß ist absolut nothwendig. Es giebt kein Drittes. Wenn wir aber das Schloß mit dem Schlüssel öffnen können, sagen wir: der Schlüssel paßt in das Schloß, er ist passend, selbst wenn er nicht dafür gearbeitet wäre. Paßt er aber in das Schloß, so kann ich nicht sagen, daß er nicht hinein paßt. Eben so verhält es sich mit dem beispielsweise von dem Herrn Verf. beanstandeten Satze: Diese Lösung der Aufgabe ist entweder genau oder ungenau. Ist die Lösung genau, so ist sie nicht ungenau; ist sie ungenau, so kann man sie nicht genau nennen. Wenn ich die Decimalen, so weit ich sie ausgerechnet habe, genau nenne, so ist auch die Lösung wirklich genau, wenn sich auch die Decimalen weiter ohne Ende ausrechnen lassen. Was an einer annähernd genauen Lösung ungenau ist, ist eben ungenau und kann nicht genau genannt werden. Nicht die Beschränkung der Genauigkeit, sondern die Genauigkeit selbst ist genau. Die „unendlich vielen Stufen limitirter Unlust und Lust" können den Satz eben so wenig umstoßen: Dieser Mensch fühlt entweder Lust oder Unlust. Denn jede limitirte Stufe der Lust ist eben Lust, da sie die Unlust nicht zur Lust machen kann, und jede limirte Stufe der Unlust bleibt eben Unlust, da die Unlust die Lust ausschließt.

„Contradictorisch, heißt es ferner S. 82, können Qualitätsbegriffe schon darum nicht seyn, weil oft ein solcher Begriff zwei directe Gegensätze hat. So hat z. B. süß die beiden directen Opposita: 1) sauer, 2) bitter; stumpf die beiden: 1) scharf, 2) spitz. Würde man contradictorisch sagen wollen: Diese Frucht ist entweder süß oder sauer; so stellt sich das tertium dar: sie kann ja auch bitter seyn. Oder wollten

wir uns zutrauen es auszusprechen: Sie muß entweder süß oder bitter seyn, so kommt das tertium: „sauer" zum Vorschein. Sauer und süß, süß und bitter haben keinen allmäligen Uebergang in einander, wie weiß und schwarz, sie sind schroff geschieden und doch redet die Sprache von „Sauersüß" und „Bittersüß" und deutet damit an, daß etwas sauer Schmeckendes zugleich auch einen süßen Beigeschmack haben kann (z. B. mit Essig und Zucker zugleich eingemachte Früchte), oder daß neben dem süßen Hauptgeschmack (so zu sagen) noch ein bitterer Nebengeschmack seyn kann." Diese Einwendung ist unhaltbar. Denn die beispielsweise angeführte directen Opposita sind keine positiven und negativen, sondern durchaus nur positive Begriffe. Nur „nicht süß" ist der contradictorische Gegensatz von „süß", nicht „sauer" oder „bitter". Die letzteren sind nur bestimmte positive Arten des contradictorischen negativen Gegensatzes: Nichtsüß. Wenn man daher auch nicht sagen kann: Diese Frucht ist entweder süß oder sauer, noch: sie ist entweder süß oder bitter; so muß man sagen und dieses Sagen ist wirklich nothwendig: diese Frucht ist entweder süß oder nicht süß; denn das Nichtsüße umfaßt das Sauere, das Bittere und alle möglichen Gegensätze des Süßen. Ebenso verhält es sich mit den positiven Gegensätzen von stumpf: scharf und spitz; sie gehören unter den contradictorischen Gegensatz: Nichtstumpf, und nothwendig wird das Urtheil: Dieses Messer ist entweder stumpf oder nicht stumpf. Allerdings ist das Bittere und Sauere nicht süß; ihre Vermischung: Sauersüß und Bittersüß beweist aber nicht, daß es ein Mittleres zwischen Süß und Nichtsüß gebe. Denn, was in dem Geschmacke einer Frucht süß ist, kann nicht nicht-süß, und, was daran nicht-süß ist, kann nicht süß genannt werden. Während der Herr Verf. alle Qualitäten nur als conträr erkennt, ist ihm die Contradiction „nur modalisch" (S. 85). Dem assertorisch bejahten Urtheil wird ein assertorisch verneintes, dem Ja ein Nein entgegengestellt. Hierin findet er die Contradiction. Er nennt die Behauptung contradictorisch: „Diese Pflanze ist entweder eine Monokotyledone oder sie ist keine Mo-

nokotyledone," ebenso die Behauptungen: „Diese Angabe ist entweder richtig oder sie ist nicht richtig", und: „sie ist unrichtig oder sie ist nicht unrichtig." Was ist aber dieses anders, als das, was Ref. bei der Contradiction der Begriffe bereits hervorgehoben hat? Wie kann es keine contradictorischen Begriffe geben, wenn es contradictorische Urtheile giebt? Wenn die von der „Monokotyledone" und von der „Angabe" beispielsweise angeführten Urtheile contradictorisch sind, so müssen auch nothwendig die Begriffe Monokotyledone und Nichtmonokotyledone, Richtigkeit und Nichtrichtigkeit contradictorische Begriffe seyn. Wenn zwischen den angeführten Urtheilen kein darauf bezügliches drittes existirt, wie soll dann ein Mittelbegriff zwischen den genannten contradictorischen Begriffen vorhanden seyn? Aber das muß nach dem Herrn Verf. „modal" seyn, d. h. es darf sich nicht auf die Qualität, sondern nur auf die Modalität, auf das Assertorische oder Wirkliche und Nichtwirkliche, nur auf Existenz oder Nichtexistenz der Sache beziehen. Allein einmal nimmt der Hr. Verf. die Modalität nicht in dem Sinne, wie sie die Logik und zwar speciell die formale und die Kant'sche Logik nimmt. Er hält sich nicht an die subjective oder logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, sondern rein, wie Aristoteles, an die objective Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Seyns. Darum jedoch handelt es sich in einer Logik nicht, die, wie die seinige, eine „formale" seyn soll. Dann kann aber das Urtheil selbst von ihm nicht contradictorisch genannt werden, in welchem die Begriffe nicht contradictorisch entgegengesetzt sind. Erfahrungsbegriffe stützen sich, wie Anschauungen, auf das Seyn oder die Objectivität der Dinge. Da nun der Herr Verf. die Contradiction aller correspondirenden positiven und negativen Begriffe ohne Ausnahme verwirft und nur die Contrarietät derselben annimmt, so können auch die von ihm in seinen positiv und negativ assertorischen Urtheilen angeführten Subjects- und Prädicatsbegriffe nicht contradictorisch seyn. Nun besteht aber die Materie des Urtheils aus Subject und Prädicat, und die Copula ist die Art und Weise, nach wel-

cher beide Begriffe verbunden werden. Schließen sich nun die dem Subjecte beigelegten Prädicate nicht so aus, daß zwischen ihnen kein Mittelbegriff existiren kann, so ist das Urtheil nicht contradictorisch; denn ich habe ja dann dem Subjecte Prädicate beigelegt, zwischen welche sich noch andere hineinschieben lassen. Dem contradictorischen Urtheile müssen also contradictorische Begriffe zu Grunde liegen, und wo es keine solche giebt, hören auch die contradictorischen Urtheile von selbst auf.

Der Hr. Verf. sagt S. 103 in dem Abschnitte, in welchem er zu zeigen versucht, daß die Logik nur lehre, was Contradiction, nicht was conträr sey: „Wohl ist es möglich, daß auch außerhalb des Gebietes der Contradiction, die nur logisch ist, sich das strenge Entweder — Oder (aut — aut), welches jeden dritten Fall ausschleßt, anwenden läßt; möglich, daß von zwei Qualitäten nur eine seyn, von zwei Fällen nur einer eintreten kann. Dann aber ist es nun und nimmermehr die Logik, die das lehrt, sondern es sind dann ganz bestimmte synthetische Erkenntnisse aus denen sich das ergiebt, mag es die Erfahrung seyn oder die Mathematik oder welche Wissenschaft sonst. Wir haben dann nicht contradictoria, sondern zwei sich streng ausschließende contraria vor uns; der gegenseitige Ausschluß der beiden Theile gilt nicht allgemein im Wesen der Dinge, sondern nur für ein bestimmtes Verhältniß bestimmter Dinge."

Ein Entweder — Oder, welches jede dritte Qualität, jeden dritten Fall ausschließt, ist contradictorisch? Darin besteht ja eben das Wesen des contradictorischen Gegensatzes, wie ihn die Logik lehrt, und man kann daher gewiß nicht behaupten, daß die Contradiction außerhalb des Gebietes der Logik liege. Wer auch nichts von der Logik weiß, denkt nach der Logik und das Ausschließen des Dritten im contradictorischen Gegensatze findet nach dem logischen Princip des ausgeschlossenen Dritten statt. So etwas kommt nicht allein durch synthetische Erkenntniß, durch Erfahrung in uns hinein. Gesetzt, die Erfahrung böte uns zwei so entgegengesetzte Qualitäten und Fälle, welche

so beschaffen wären, daß man keine dritte Qualität, keinen dritten Fall dazwischenschieben könnte, kann die Erfahrung hier allein entscheiden, daß uns nicht auf dem Wege der Beobachtung oder des Versuchs später eine neue dritte Qualität, ein neuer dritter Fall aufstoßen kann, welcher sich zwischen diesen Gegensatz einschieben läßt? Nur wenn wir nach einem unserm Denken eigenthümlichen Gesetze dem contradictorischen Gegensatz als einen solchen denken, in welchen sich kein Mittleres einschieben läßt, und wenn wir unsere Erfahrung der Qualitäten und Fälle nach diesem Gesetze uns aneignen, können wir uns auf die Nothwendigkeit des auszuschließenden Dritten verlassen, nicht für einen Gegensatz oder für einen Fall, sondern für alle ähnliche Gegensätze und Fälle. Wir kennen keine Contradictoria, welche sich „nicht strenge ausschließen" und können diese darum auch nicht von den Contradictoriis ohne strenges Ausschließen unterscheiden. Denn in einem solchen Ausschließen der Begriffe, daß kein dritter zwischen ihnen möglich ist, besteht eben die Contradiction. Die contradictio in adjecto der „hergebrachten Logik" wird von dem Herrn Verf. bekämpft (S. 167). Sie kommt nach ihm in „der logischen Wirklichkeit gar nicht vor, sondern nur „hier und da im Schein der Sprachformen". Allein es handelt sich hier nicht um das Sollen, nicht um das, was nach dem Gesetze gedacht werden kann, sondern um das was eben wirklich gedacht wird, und gedacht werden Irrthümer und Widersprüche genug. Man kann genug Beispiele einer contradictio in adjecto in manchen dogmatisch=theologischen und speculativen Systemen nachweisen. Was in unsere Sprache kommt, hat zuletzt in unserm Denken seinen Grund.

Gegen Dr. Dührings Annahme des Princips vom ausgeschlossenen Dritten führt der Hr. Verf. in Bezug auf das von jenem gebrauchte Beispiel: „Ein Mensch lebt entweder oder ist todt" Folgendes S. 109 an: „Wir wissen ein Drittes, das möglich ist: Ein Mensch braucht nicht zu leben, braucht nicht todt zu seyn, er kann noch gar nicht geboren seyn und ist

doch begrifflich — und die Logik hat es nur mit Begriffen, nicht mit compacten Gegenständen zu thun — ein Mensch im vollen Sinne des Wortes. Es könnte z. B. ein junges Ehepaar, das noch gar keine Hoffnung hat auf Nachkommenschaft, sagen: Unser erster Sohn soll drei Pathen haben. Der „erste Sohn ist sicher ein Mensch, aber er lebt nicht, ist auch nicht todt, vielmehr er ist noch nicht geboren, vielleicht nicht einmal gezeugt". — Der Begriff ist aber die Einheit aller Vorstellungen der Einzelmenschen im Geiste. Hier haben wir es nur entweder mit lebenden oder todten Menschen zu thun. Der Begriff: Mensch findet auf noch nicht geborne oder gar noch nicht gezeugte keine Anwendung; denn diese sind eben, weil sie das noch nicht sind, was man seyn muß, um Mensch zu seyn, noch keine Menschen. Darum müssen sie auch von dem Begriff: Mensch ausgeschlossen werden. Wenn die Sprache dennoch diesen Ausdruck braucht, so kommt dieses von der Einbildungskraft und ihren in die Zukunft blickenden Vorstellungen her. Sie stellt sich vor, was dieses Wesen wäre, wenn es vorhanden wäre, wenn es geboren, wenn es gezeugt würde, und nennt es im Vorausblicken einen Menschen. Ein noch nicht vorhandener Mensch ist aber so lange kein Mensch, bis er ein solcher geworden ist, darum auch nicht der dritte oder mittlere Begriff im Gegensatze der lebenden und todten Menschen. Ebenso verhält es sich mit dem sogenannten „noch nicht gebornen, ja noch nicht gezeugten ersten Sohne des jungen Ehepaars". Würden wir einen Begriff vom Menschen und vom ersten Sohne haben, wenn kein Mensch und kein Sohn gezeugt oder geboren wäre? Von den wirklichen, vorhandenen Menschen, nicht von den nicht vorhandenen wird der Begriff: Mensch gebildet. Wenn die Eltern von einem in Erwartung stehenden Sohne sprechen, eilen sie der Zukunft voraus und denken ihn lebendig. Sonst würden sie keinen „Pathen" für ihn wünschen.

Ungerecht ist der Vorwurf, welcher Dr. Hanne S. 113 gemacht wird, er habe versucht, „die Grundlagen des christlichen

Glaubens umzustürzen". Dieses läßt sich weder aus dessen Werke über die „absolute Persönlichkeit", noch aus seinen „protestantischen Thesen" (protestantische Kirchenzeitung, 1865, Nr. 30) erweisen. Wenn Hanne auf logische Widersprüche in der streng orthodoxen Dogmatik hingewiesen und diese begründet hat, so kann man ihm deßhalb nicht den Umsturz der Grundlagen des Christenthums zum Vorwurfe machen. Dasselbe hat ja auch Schleiermacher gethan und ihm folgten viele berühmte protestantische Theologen nach; ja selbst Beyschlag wird vom Herrn Verf. Aehnliches vorgeworfen. Wir können daher auch nicht der Behauptung desselben beistimmen, daß „ein Schrei der Entrüstung über Dr. Hanne's protestantische Thesen durch die deutsch evangelische Christenheit gegangen sey". Natürlich, wenn es wahr wäre, was der Herr Verf. behauptet, daß die contradictio in adjecto in der logischen Wirklichkeit gar nicht vorkomme, so könnten die dogmatischen Contradictiones in adjecto nun und nimmermehr als bestehend angenommen werden. Daß der Verstand der Strenggläubigen in den Annahmen unbegreiflicher Geheimnisse sich nicht irre machen läßt, beweist nicht, daß die contradictio in der logischen Wirklichkeit nicht vorkomme. Sie beweist im Gegentheile, daß eine solche Contradictio bei Unverständigen nicht nur möglich, sondern auch wirklich sey. Allerdings kann auch das Unbegreiflichste durch die S. 122 ausgesprochene Behauptung festgehalten werden: „Widersprechendes kann man nie und unter keinen Umständen als zugleich vorhanden erkennen; es ist die logische Voraussetzung, daß es eben nie zugleich vorhanden seyn kann; und Widersprüche löst keine Macht der Erde." „Allerdings ist es möglich, heißt es weiter, daß im Munde der Leute widersprechende Behauptungen (die eine affirmirend, die andere negirend) gefunden werden, bei denen doch der Widerspruch, wenn man näher forscht, nur ein scheinbarer ist." Es handelt sich aber bei dem Festhalten der contradictio in adjecto nicht um das Erkennen, sondern um das Glauben. Glauben kann man eine solche, weil man nicht einsieht, daß es ein

Widerspruch ist, oder weil man die Vorstellung hat, das Glauben finde nach andern Gesetzen als das Denken statt. Daß man solche Widersprüche in positiven Religionen glaubt, beweist gewiß ihr Vorhandenseyn. Von der Wirklichkeit derselben schließen wir auf ihre Möglichkeit. Wenn wir einmal den Widerspruch als solchen erkannt haben und ihn zum Gegenstande des Wissens machen wollen, dann müssen wir uns allerdings beim contradictorischen Gegensatze zu einem von den beiden Trennungsstücken der Dichotomie bekennen und ein Mittleres oder Drittes zwischen jenen ausschließen. Können wir endlich nicht von einem Lösen des Widerspruches sprechen, wenn wir durch Erkenntniß denselben zerstören oder den Schein im scheinbaren Widerspruche aufdecken?

Refer. stimmt dem Herrn Verf. bei, wenn er S. 154 sagt: „Die Philosophie hat als reine Wissenschaft mit Theologie und Christenthum nichts zu thun" (warum also jener Eifer gegen Dr. Hanne in Greifswald und gegen den Protestantenverein?). Eine „christliche Philosophie" ist Zusammenstellung zweier von Haus aus ganz verschiedener und zunächst durch nichts Thatsächliches zusammenzureimender Begriffe. Wird man auch von einer „christlichen Mathematik" oder von einer „christlichen Landwirthschaft" reden wollen? — Aber das ist richtig, ist eine Philosophie als reine Wissenschaft gewonnen, so ist ihre Anwendung auf das Christenthum möglich." Auch hierin ist Refer. mit dem Herrn Verf. einverstanden, daß, um eine gesunde philosophische Weltanschauung zu erhalten, das Ausgehen von Kant nothwendig ist, ohne daß man deshalb unbedingt dem Kant'schen Systeme zu huldigen hat. Nur ist hier erst noch die Frage zu entscheiden, worin das „berichtigte, von seinen Schäden geheilte Kantische System" bestehen soll, was dieses für „Schäden" sind, von welchen es geheilt werden soll, was ferner für „billige Anforderungen" „christlicher Seits" an die Philosophie gestellt werden sollen. Nach der Andeutung des Herrn Verf. soll die „Philosophie, deren die Kirche heute bedarf, dem Rationalismus die Wurzeln abtragen" (!). Mit

Recht dürfen wir begründete Zweifel gegen die Behauptung desselben aufstellen, daß eine solche Philosophie noch eine Kantische genannt werden könne. Die „einfachen und klaren Lehren der Logik“ wenigstens können zu diesem Zwecke nicht verwendet werden, da der Herr Verf. S. 154 selbst eingesteht, daß Kant in „der Verblendung seines Zeitalters“ (sic) dem Rationalismus huldigte.

v. Reichlin-Meldegg.

Lehrbuch der Philosophie von Dr. Albert Stöckl, Prof. der Phil. in Münster. Mainz, Kirchheim, 1868. XII u. 860 S.

Der Herr Verf. wollte durch sein Lehrbuch, wie er in der Vorrede sagt, theils den Studirenden der Philosophie eine Grundlage, theils allen Freunden derselben ein Hilfsmittel zum Selbststudium an die Hand geben; denn das Studium der Philosophie sey anerkannter Maßen von höchster Wichtigkeit auch in Bezug auf die verschiedenen Fragen des Lebens, und diene insbesondere auch zur Sicherstellung gegen den Grundirrthum unserer Zeit, den Materialismus. Dabei spricht er die innigste Ueberzeugung aus, daß die Philosophie ihrer Aufgabe nur unter der Bedingung gewachsen seyn könne, daß sie sich auf den Boden des Christenthums und folglich der Wirklichkeit und der Geschichte stelle. Nur so könne sie dem ihr so oft, besonders von materialistischer Seite gemachten Vorwurfe entgehen, daß sie sich in leeren Abstraktionen ergehe, nur so sey eine Regeneration der Philosophie möglich.

I. In der Einleitung (p. 1—9) wird der Begriff, die Eintheilung und der Standpunkt der Philosophie erörtert. Die Philosophie wird definirt als allgemeine, speculative Vernunft-Wissenschaft oder als die Wissenschaft von den letzten und höchsten Gründen alles Seyenden, insofern und insoweit dieselben durch die bloße Vernunft erkannt und erwiesen werden können. Als Grundlegung für das ganze System sey die empirische Psychologie zu betrachten. Die

wesentlichen Theile der Philosophie selbst sind: a) Logik und Erkenntnißlehre, welche das gedachte Seyn (ens ideale), b) Metaphysik, welche das ens reale, c) Ethik und Rechtsphilosophie, welche das Seyn=Sollende (ens morale) zum Gegenstande haben. Hierzu kommen als sog. integrale Theile: a) die Philosophie der Kunst, b) die Philosophie der Religion, c) die philosophische Pädagogik. Der Standpunkt der philosophischen Forschung der natürlichen Gewißheit, der Offenbarung und der Theologie gegenüber ist folgender. Der natürlichen Gewißheit gegenüber muß ausgegangen werden a) von den unmittelbar evidenten Prinzipien der Vernunft, b) von den Thatsachen der inneren und äußeren Erfahrung. Der Offenbarung gegenüber ist vor Allem festzuhalten, daß zwischen ihr und der Vernunft kein Widerspruch stattfinde, und daß die Offenbarung, als absolut wahr, der beschränkten, irrthumsfähigen menschlichen Vernunft als leitendes Prinzip dienen müsse, während ihr gegenüber die Philosophie die Aufgabe habe, den menschlichen Geist der christlichen Wahrheit zuzuführen. Das Verhältniß der Philosophie und Theologie wird so bestimmt: a) Beide sind gegen einander selbständig, jede hat ihr eigenes Erkenntniß=Prinzip (jene die Vernunft, diese die Offenbarung), jede ihren eigenen Wahrheitskreis und ihre eigene Methode, b) „die Philosophie ist dem Range nach der Theologie subordinirt, denn die Theologie hat ein weit höheres Erkenntnißprinzip und einen höheren und umfangreicheren Wahrheitskreis.“ Die Philosophie dient der Theologie, indem sie (als Logik und Methodik) dieser die wissenschaftliche Form unterbreitet und ihr jene speculativen Resultate darbietet, auf deren Grundlage diese sich zu einer gewissen speculativen Erkenntniß der christlichen Mysterien zu erheben vermag. — Diese Bestimmungen leiden jedenfalls an einer gewissen Ungenauigkeit, schon deßwegen weil die positive Offenbarung wohl als ein Princip des Glaubens, nie aber als Erkenntniß=Princip betrachtet werden kann.

II. Die empirische Psychologie handelt in ihrem ersten

Theile (S. 10—23) von den Hauptlehrsätzen der Anatomie und Physiologie des Menschen, im zweiten Theile (S. 24—140) vom Erkenntniß-, Begehrungs- und Bewegungsvermögen, als den drei Grund-Vermögen der menschlichen Seele, und im dritten Theile (S. 141—176) von dem Wechselverhältniß zwischen dem Psychischen und Leiblichen im Menschen, wie von den psychisch-leiblichen Lebenserscheinungen. Beim Erkenntnißvermögen, „welches das Vermögen ist, einen Gegenstand so aufzufassen, wie er objektiv ist“, wird ein niederes, sinnliches und ein höheres, übersinnliches (Vernunft im weiteren Sinne) unterschieden. Die Thätigkeit der Vernunft, das Denken, ist eine von den Organen unabhängige, immaterielle Thätigkeit, wiewohl sie in ihrer Bethätigung abhängig ist von der sinnlichen Erfahrung, sofern ihr diese den Stoff zuführt. Zum höheren Erkenntnißvermögen gehören Verstand (intellectus) und Vernunft (im engeren Sinne — ratio). Beide werden so unterschieden, daß unter jenem die Fähigkeit verstanden wird, Intelligibles unmittelbar durch sich selbst zu erkennen, unter dieser die Fähigkeit, zur Erkenntniß eines Intelligiblen mittelbar zu gelangen, wonach also das objectum proprium des Verstandes das Intelligible im Sensiblen ist. Der Prozeß der Erkenntniß des Intelligiblen im Sensiblen wird nach der bekannten scholastischen Weise beschrieben, wonach der intellectus agens durch Abstraktion des intelligiblen Grundes von der sinnlichen Erscheinung und der intellectus possibilis durch Annahme der species intelligibilis mit einander den Begriff des Gegenstandes oder die wirkliche Erkenntniß desselben nach seinem intelligiblen Seyn erzeugen, welcher noch unentwickelte Begriff aber erst durch Ausscheidung der unwesentlichen, und Zusammenfassung der wesentlichen Merkmale vollständig entwickelt werden muß. Diese rein begriffliche (incomplexe) Erkenntniß ist aber noch keine vollkommene; vollkommen wird sie erst (als complexe) durch Verbindung von Begriffen im Urtheile, mit dem erst Wahrheit und Falschheit beginnt. Sodann wird der Verstand betrachtet als Habitus der Prinzipien

und zwar a) der Grundbegriffe, b) der Grundsätze. Die Grundbegriffe (z. B. Kraft, Ursache rc.) bildet der Verstand, sobald er nur in Thätigkeit zu treten anfängt, vor allen andern Begriffen, aber er erkennt sie als allgemeine Begriffe doch wieder erst auf dem Wege der Abstraktion, ausgehend von den besonderen Begriffen und erst zuletzt zu den Grundbegriffen gelangend. Die unmittelbar evidenten Grundsätze werden eingetheilt in unmittelbar evidente Erfahrungssätze (wie: Ich existire, außer mir sind Körper rc.) und unmittelbar evidente Vernunftsätze (wie: Ein und dasselbe kann nicht zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung seyn und nicht seyn, jede Folge hat ihren Grund rc.). Diese Grundprincipien der Erkenntniß sind schon vor allem schlußfolgernden (discursiven) Denken in unserem Verstande als Voraussetzung aller abgeleiteten Urtheile und Bedingung aller Beweisführung. Die (demonstrative und induktive) Schlußfolgerung geschieht durch die Vernunft (ratio). Das sog. natürliche Licht der Vernunft sind im objektiven Sinne die Grundprinzipien selbst, im subjektiven aber der Verstand, als Habitus derselben. — Mittelst des höheren Erkenntnißvermögens konnten die Menschen auch die Sprache durch sich selber bilden. — Das Begehrungs- (als 2. Grund-) Vermögen wird bestimmt als das Vermögen, ein erkanntes Gut anzustreben. Die verschiedenen Güter verhalten sich zu einander wie Mittel und Zweck; höchstes Ziel alles menschlichen Strebens ist vollkommene Glückseligkeit. Das Begehrungsvermögen ist zugleich als die Wurzel des Gefühlsvermögens zu betrachten, ein eigenes Gefühlsvermögen ist daher nicht anzunehmen. Das höhere Begehrungsvermögen heißt Wille, der eine überorganische, rein immaterielle Kraft ist. Sodann werden die verschiedenen Triebe, der Instinkt, die besonderen Theile des sinnlichen Begehrungsvermögens und endlich der Wille besprochen. Der Wille muß zwar ein höchstes Gut anstreben, aber zum Anstreben dieses oder jenes Gutes bestimmt er lediglich sich selbst mit Freiheit, die Erkenntniß ist nur die conditio sine qua non seiner Selbstbestimmung. Der

Verstand bewegt den Willen nur per modum finis, umgekehrt aber bewegt der Wille den Verstand per modum agentis und ist also der primus motor in regno animae. Die Willensfreiheit wird ausführlich abgehandelt mit Bekämpfung der sie leugnenden Systeme. Endlich ist noch von den verschiedenen (concupisciblen und irasciblen) Affekten und Leidenschaften und zuletzt vom sinnlichen und geistigen (religiösen, ästhetischen und moralischen) Gefühle die Rede. — Das (dritte Grund-) Vermögen der willkürlichen Bewegung und äußeren Thätigkeit beansprucht kaum zwei Seiten. — Im 3. Theile der empirischen Psychologie wird bei dem Wechsel-Einfluß zwischen Seele und Leib auch das Wechselverhältniß zwischen dem psychischen Leben und dem Gehirn (Phrenologie und Cranioscopie), sowie die Verschiedenheit der Racen besprochen, und werden sodann noch die psychisch-leiblichen Lebenserscheinungen: Lebensalter, Temperamente, Geschlechts- und Volkscharakter, Schlaf, Traum, Sonnambulismus und Seelenkrankheiten beschrieben.

III. Die Logik wird definirt als die Wissenschaft von den Gesetzen, auf welchen die formelle und materielle Wahrheit unseres Denkens beruht, und zerfällt demnach in die formale (d. h. reine oder Dialektik) und die materiale (d. h. angewandte) Logik (oder Kritik). Die formale Logik (179—204) zerfällt wieder in Elementarlogik und Methodik, und erläutert in der Einleitung den Begriff und die Grundgesetze des Denkens. Das Denken wird definirt als „jene Erkenntnißthätigkeit, welche auf dasjenige geht, was über die sinnliche Erfahrung hinausgeht.“ Als Grundgesetze oder Formalprinzipien des Denkens werden ohne Weiteres drei angegeben: das des Widerspruchs (Idem nequit simul esse et non-esse sub eodem respectu), das des ausgeschlossenen Dritten (Inter duo contradictoria non est medium), und das des hinreichenden Grundes (Nil sine ratione sufficienti). Den Versuch, die Denkgesetze aus der Natur des Denkens abzuleiten, bezeichnet der Verfasser ausdrücklich als ein ganz verfehltes Unternehmen, „denn sie haben ihren Grund nicht in der Natur des subjektiven

Denkens, sondern in dem Seyn, das wir denken; sie sind Gesetze des Seyns und erst auf zweiter Linie auch Gesetze für unser Denken" (!). In der Elementarlogik wird zuerst die Lehre vom Begriff behandelt. Idee und Begriff verhalten sich „wie der unentwickelte Gedanke zum entwickelten", und Aufgabe der Wissenschaft ist es die Idee zum Begriff zu erheben. Die Lehre vom Urtheil handelt in sieben §§. von der Definition und Eintheilung des Urtheils, von seinen Grundformen, von der Modalität, dann von der Subalternation und Opposition, Conversion und Contraposition der Urtheile und endlich vom Satz als Ausdruck des Urtheils. In der Lehre vom Schlusse wird nach der Definition und Eintheilung von den drei Grundformen des (einfachen) Schlusses und der Schlußfiguren, und zuletzt von den unvollkommenen und zusammengesetzten Schlüssen gehandelt. Die Methodik enthält die Lehre von der Definition, Division und Argumentation (Demonstration, Deduktion und Wahrscheinlichkeitsbeweis) und endlich die Lehre von der Wissenschaft (Systematik).

Die materiale Logik (S. 284—336) ist „die Lehre von den Gesetzen, auf welchen die materielle Wahrheit unserer Erkenntniß beruht, und ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze aufzusuchen, an welche sich unser Denken halten muß, damit wir sicher seyn können, daß unsere Erkenntniß materiell wahr sey". Um diese Gesetze zu finden, erörtert der Verfasser hier Manches, was eigentlich in die Erkenntnißlehre gehört. Zuerst also werden die Grundlagen festgestellt und zunächst der Begriff der materiellen Wahrheit erläutert, nebst Aufzählung verschiedener Arten von Wahrheiten. Dann wird der Begriff der Gewißheit erklärt und verschiedene Arten von Gewißheit unterschieden. Endlich wird die Möglichkeit der Gewißheit nachgewiesen, d. h. daß der Mensch fähig sey, es auf natürlichem Wege zu einer gewissen Erkenntniß vieler Wahrheiten sowohl auf dem Gebiete der Empirie als auch auf dem Gebiete des rein Geistigen zu bringen. Hierauf wird 2) zu den Mitteln und Bedingungen dieser Gewißheit übergegangen nämlich zu

den Erkenntnißquellen. Wenn unter Erkenntnißquelle überhaupt dasjenige verstanden wird, „wodurch uns einerseits eine Wahrheit zur Erkenntniß vermittelt wird, und wodurch wir andrerseits über diese Wahrheit gewiß sind", und wenn es sich hiebei nicht um die (ganze) Wahrheit und nicht um eine vollkommene Erkenntniß der Existenz und des Wesens einer Sache (aus den letzten und höchsten Gründen!), sondern nur um irgend ein Wissen von Etwas handelt, dann mag der Hr. Verf. Recht haben, wenn er sagt, die Erfahrung lehre, daß sich die Erkenntnißquellen auf drei reduciren lassen: Erfahrung, Vernunft und Autorität — denn die Erfahrung wird schwerlich mehr eine vierte Quelle entdecken. Für die philosophische Erkenntniß aber ist jedenfalls die Atorität keine Quelle, das ist sie nur für den Glauben, und die äußere (sinnliche) Erfahrung auch nicht, weil diese nur die Erkenntniß von Erscheinungen vermittelt, aber nicht der Gründe und des Wesens. Zudem kann die Autorität immer nur die Thatsache als solche verbürgen, und vertritt insofern die Stelle der (eigenen) Erfahrung, die Einsicht in die Möglichkeitsgründe der Thatsache kann unter allen Umständen nur die Vernunft gewähren. Durch Autorität und Erfahrung glauben und erkennen wir immer nur das Daß, die wirkliche Existenz von Etwas, das Was und Wie aber (d. h. das Wesen, als Gegenstand des Begriffs) ist überall nur durch reine Vernunftthätigkeit, durch reines in sich selbst zurückgezogenes Denken erkennbar, so zwar, daß wir auch die Gegenstände der Erfahrung nur dann wirklich begreifen, wenn wir dafür reine (apriorisch gebildete) Begriffe haben. Für den (bloßen) Begriff eines Dings ist aber die reale Existenz desselben völlig gleichgiltig. Durch bloß empirische (mittelst Abstraktion aus der sinnlichen Wahrnehmung gebildete) Begriffe erfassen wir nie das wahre Wesen; für die reinen Begriffe aber (dergleichen z. B. die Mathematik hat) kann es keine andere Quelle geben, als nur die Vernunft. Von reinen Begriffen aber ist im ganzen vorliegenden Lehrbuche gar

nicht die Rede, sondern nur von aus dem Sinnlichen abstrahirten. Doch das ist eine Prinzipienfrage, auf die wir uns hier nicht näher einlassen können. Von seinem Standpunkte aus hat der Herr Verf. Recht, wenn er sagt: „Alle Erkenntnisse kommen uns zu entweder durch Erfahrung oder durch die Vernunft oder durch die Autorität, und all unsere Gewißheit beruht auf diesen dreien." Die Erfahrung wird sodann wieder unterschieden in die innere und äußere, die Vernunfterkenntniß in die Vernunft-Einsicht und in den sog. „gesunden Sinn", die Autorität in die menschliche und göttliche. Diese drei gedoppelten Erkenntnißquellen werden hierauf der Reihe nach des Näheren erläutert, und dann 3) zu dem Kriterium der Wahrheit oder dem Prinzip der Gewißheit übergegangen, welches nichts anderes ist als die vollkommene, objective, innere (unmittelbare oder mittelbare) Evidenz. Der Verf. legt einen besonderen Nachdruck auf die Objektivität der Evidenz: „die objektive Evidenz liegt nicht in unserem Denken, sondern in der gedachten Sache selbst." Dagegen ist einfach zu bemerken, daß die Evidenz überall nicht in der Sache liegt, sondern eben in dem Sich-Eins-Wissen des Subjekts mit dem Objekte.

IV. Hierauf folgt der unstreitig wichtigste Theil der Philosophie, die Erkenntnißlehre (S. 337—407). „Sie hat das wesentliche Verhältniß zu erforschen, in welchem unser Denken zum Seyn und das Seyn zu unserm Denken steht," und zerfällt in 3 Theile. Der erste beschäftigt sich mit dem Verhältnisse des Seyns zu unserm Denken, d. h. er sucht zu erforschen, wie das Seyende Eigenthum unseres Denkens wird, und handelt also vom Ursprung unserer intellektuellen Erkenntniß. Der zweite beschäftigt sich mit dem Verhältniß des Denkens zum Seyn, d. h. er sucht die objektive Realität unserer intellektuellen Erkenntniß zu begründen. Der dritte Theil endlich handelt von dem Verhältniß unseres Denkens zur übernatürlichen Ordnung. Demnach werden also zuerst die verschiedenen „unrichtigen" Theorien über den Ursprung der

intellektuellen Erkenntniß besprochen und bekämpft und zwar: a) der Empirismus, sowohl der intellektuelle (des Locke) als der sensualistische der alten und neuen Zeit; b) der „Alles a priori construiren wollende Idealismus, sowohl der transscendentale des Kant, als der akosmistische der Neuplatoniker und des Berkeley, als auch der absolute (subjektive) Fichte's, (subjektiv-objektive) Schelling's und (logische) Hegel's; c) die Theorie der eingebornen Ideen im Sinne des Cartesius und Leibnitz, des Wolff und des Rosmini, welche „streng genommen auf den Idealismus zurückführt"; d) der Mysticismus und Ontologismus oder die Lehre einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung bei Plato, Marsilius Ficinus, Malebranche und Gioberti; endlich e) der Traditionalismus. Dieser wie der Empirismus sind wohl nicht schwer zu widerlegen und ebenso die Lehre von den als fertig eingebornen Ideen. Dagegen dürfte es wohl eine der Rosmini'schen und Gioberti'schen Auffassung verwandte Form des Idealismus geben, die überhaupt nicht zu widerlegen ist. Was insbesondere den Ontologismus betrifft, so scheint uns das Grundprinzip desselben, nämlich der Satz, daß wir von Natur aus eine unmittelbare Intuition des göttlichen Seyns (nicht des Wesens) haben, durch das S. 367 u. 368 Gesagte keineswegs widerlegt. Denn der Einwurf, daß wir dem Ontologismus zufolge das absolute Seyn unmittelbar vor unserm Bewußtseyn haben, und es in derselben Weise geistig anschauen müßten, wie wir das Sinnliche sinnlich anschauen, trifft nicht, weil ja das Letztere eben die Behauptung des Ontologismus ist. Außerdem aber ist die absolute Identifizirung des göttlichen Seyns und Wesens, auf welche der Verfasser seine Wiederlegung stützt, vielleicht viel bedenklicher und dem Pantheismus näher, als er selber glaubt, weil zum Wesen Gottes auch die Macht gehört, die Macht aber kein Seyn ist. — Doch betrachten wir die vom Verf. selbst gegebenene Erklärung des Ursprungs unserer intellectuellen Erkenntniß! Zuerst werden allgemeine Lehrsätze festgestellt, „welche für jenen Ursprung

maßgebend sind". 1) nämlich: Unser Denken ist wesentlich ein relatives und setzt das Seyn als ein gegebenes voraus; ebendeßwegen aber setzt es ein absolutes Denken voraus, das dem Seyn der Dinge vorangeht, und insofern ist es nur ein Nachdenken der in den Dingen zur Offenbarung kommenden göttlichen Gedanken. 2) Eine Erkenntniß überhaupt kann in uns nur dadurch zu Stande kommen, daß durch das sich offenbarende Objekt und die ihm entgegenkommende subjektive Erkenntnißthätigkeit zugleich ein Erkenntniß-Bild (=Form oder species) erzeugt wird, in welcher das Objekt selbst seiner Aehnlichkeit nach sich abspiegelt, und wodurch der Gegenstand erkannt wird. Diese species ist entweder propria oder aliena, je nachdem man durch sie einen Gegenstand direkt nach seinem eigenthümlichen Seyn erkennt, oder indirekt durch ein anderes, mit ihm in Beziehung stehendes Seyn. 3) Die Spezies, als Affektion des erkennenden Subjekts, beruht auf einer Selbstverähnlichung des Subjekts mit dem erkannten Objekt, indem jenes idealiter die Form von diesem annimmt. Daher ist das Erkannte in dem Erkennenden stets nur nach Weise des Erkennenden, so zwar daß es in diesem unvollkommener ist als in sich selbst, wenn es an sich über dem erkennenden Subjekte steht, vollkommener aber, wenn das Subjekt höher steht, als das erkannte Objekt. Demgemäß repräsentiren sich die sinnlichen Dinge anders im sinnlichen Erkenntnißvermögen und anders im Verstande, dort nach ihrem sinnlichen, hier nach ihrem intelligiblen Seyn, dort in der species sensibilis, hier in der species intelligibilis. Das Intelligible im Sinnlichen aber offenbart sich in der sinnlichen Erscheinung selbst, „denn diese ist ja gar nichts anderes als die Selbstäußerung des an sich intelligiblen Seyns." Wir erkennen daher das Intelligible im Sinnlichen nur aus seiner Erscheinung, und nur so weit als es sich in der Erscheinung offenbart. Wir dringen aber von der Erscheinung zum intelligiblen Grunde derselben vor dadurch, daß wir in der Abstraktion die zufälligen und rein individuellen Merkmale des

sinnlichen Gegenstandes fallen lassen, und bloß das Wesentliche festhalten. — Das ist schnell gesagt, aber nicht leicht gethan; denn das ist ja eben die Frage, was an dieser oder jener Erscheinung das Wesentliche und der Grund davon sey. Nach der Ansicht des Verfassers ist also unsere intellektuelle Erkenntniß durch die sinnliche Erfahrung nicht bloß veranlaßt, „wie die Theorie der angebornen Ideen will“, sondern auf erster Linie aus ihr geschöpft, und dann im weiteren Fortgange durch sie bedingt und vermittelt.“ Nur durch Abstraktion also sollen die Begriffe gewonnen werden, auch die Grundbegriffe, aus denen dann der Verstand, indem er dieselben mit einander vergleicht, jene Urtheile bilden soll, in denen die aprioristischen Grundprinzipien der Erkenntniß gegeben sind und auf welche die Vernunftschlüsse gebaut werden. Damit, meint der Verf., seyen nicht nur dem Idealismus gegenüber die Rechte der Erfahrung, sondern auch dem Empirismus gegenüber die der Vernunft gewahrt. Das primum cognitum unserer intellektuellen Erkenntniß ist demnach das Intelligible im Sinnlichen, und dieses wird von uns direkt und unmittelbar erkannt. Das zweite Objekt sodann sind wir selbst nach unsrer geistigen Wesenheit, also unsre Seele, die wir nur indirekt, durch ihre Akte, erkennen, aber nicht durch eine Spezies, sondern durch ihre unmittelbare Gegenwart, weil sie kein von uns selbst verschiedener Gegenstand ist. Das dritte Objekt endlich ist Gott, den wir nur indirekt und auch nur mittelbar erkennen per species alienas d. h. aus den Creaturen. „Das ist der natürliche methodische Gang der Philosophie.“

Nach dem Ursprung kommt die objektive Realität der intellektuellen Erkenntniß zur Sprache, und zwar a) die der allgemeinen Begriffe (Universalien), b) die der Prinzipien (Grundsätze). Bezüglich der Universalien schlägt der Verf. einen Mittelweg ein zwischen „dem excessiven Nominalismus und dem sich selbst widersprechenden Conceptualismus einerseits und dem „passiven Realismus im weiteren (platonischen) und engerem Sinne (Wilh. von Champeaux) anderseits“. Nach dem ge-

mäßigten Realismus nämlich ist zu unterscheiden zwischen dem Inhalte des allgemeinen Begriffs und der Form der Allgemeinheit, jener ist objektiv real in den Dingen, diese existirt nur in unserem Denken, „obwohl sie ihren Grund in der Objektivität hat". — Bezüglich der Prinzipien wird zuerst gezeigt, daß auch das Causalitätsprinzip (keine Wirkung ohne Ursache) zu den aprioristischen (analytischen) Sätzen gehöre, weil die Begriffe von Ursache und Wirkung keineswegs auf dem Wege der bloßen empirischen Beobachtung entstehen, sondern — wodurch? „durch Abstraktion des Verstandes, wie überhaupt alle Grundbegriffe." — Es ist gar nicht einzusehen, was die Bekämpfung des Empirismus bedeuten soll, wenn man die durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnenen Begriffe etwa deßwegen apriorische nennt, weil das Abstraktions-Vermögen der Erfahrung vorausgeht. Sind denn in diesem Sinne nicht alle Begriffe apriorisch? Sonst aber pflegt man gerade die so gebildeten Begriffe empirische oder aposteriorische zu nennen. Von keinen Begriffen aber ist es so klar, daß sie auf solche Weise gar nicht entstehen können, als gerade von den Begriffen Ursache und Wirkung, denn um irgend eine Erscheinung als Wirkung begreifen zu können, muß ich diesen Begriff allemal schon haben. Der Verf. gesteht das theilweise selbst zu, indem er sagt, die Grundbegriffe bilde der Verstand, sobald er nur in Thätigkeit zu treten anfange, aber als allgemeine Begriffe soll der Verstand sie erst ganz zuletzt erkennen. Das Wahre daran ist dieses: den Begriff Ursache gewinnt der Verstand lediglich dadurch, daß er selbst Ursache seiner eigenen (Denk-)Akte ist und auf seine eigene Thätigkeit reflektirt, die Erfahrung kann ihn höchstens dazu bringen, auch außer ihm selbst noch eine Causalität anzuerkennen; dazu muß er aber den Begriff der Causalität schon haben und zwar als allgemeinen Begriff. — Darauf nun, fährt der Verf. fort, daß den Begriffen, als aus der Wirklichkeit abstrahirt, objektive Realität zukommt, beruht auch die objektive Realität der analytischen Grundsätze. Darum sind vor Allem

die Grundgesetze des Denkens in der Objektivität, im Seyn begründet, und nicht bloß in der Natur unseres Denkens, und haben also, als Realprinzipien, objektiven Werth. „Wir denken so, weil das Seyende, das wir denken, es also fordert. Deßhalb können und dürfen wir z. B. Widersprechendes im Denken nicht mit einander verbinden, weil objektiv Etwas nicht zugleich seyn und nicht-seyn kann, deßhalb dürfen wir nichts behaupten ohne hinreichenden Grund, weil objektiv Alles seinen Grund hat." Eine sonderbare Umkehrung des alten Grundsatzes, daß Widersprechendes nicht seyn kann, deßhalb weil es sich nicht denken läßt!

Das Verhältniß zwischen der natürlichen und der Glaubens-Erkenntniß endlich wird dahin bestimmt, daß, theoretisch genommen, in Bezug auf die praeambula fidei und die motiva credibilitatis ein natürliches Wissen dem Glauben selbst vorausgehe. Nach Annahme des Glaubens aber soll der Mensch auch zur wissenschaftlichen Erkenntniß des Glaubens fortschreiten; von den specifischen Glaubenswahrheiten jedoch ist, weil sie supra rationem sind, nur eine unvollkommene Erkenntniß durch Congruenzgründe möglich. Schließlich folgt noch eine Abweisung der falschen Richtungen: des excessiven Supernaturalismus (Traditionalismus) und Rationalismus, der Theosophie und falschen Gnosis, wie des absoluten Standpunktes der „sog. freien Wissenschaft".

V. Die Metaphysik „als die Wissenschaft von dem realen Seyenden hat das Seyende als solches zu ihrem Gegenstand nach seinem Wesen, seinen Grundbestimmungen und seinen Ursachen". Sie bildet den Mittelpunkt des ganzen philosophischen Systems, und zerfällt in die allgemeine (Ontologie) und spezielle (metaphysische Cosmologie, Psychologie und Theologie). Die Ontologie (S. 408—507) handelt: I. vom Seyenden an sich, II. von den Kategorieen, III. von den Ursachen des Seyenden. Bezüglich des ersten Punktes wird zuerst der (höchste ontologische) Begriff des Seyenden erklärt, und als höchstes ontologisches Prinzip das des Widerspruches aufgestellt, an welches

sich die beiden anderen, das des ausgeschlossenen dritten und des hinreichenden Grundes anschließen. Sodann werden die Begriffe Wesenheit und Natur (natürlich, wider- und übernatürlich), Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; Einheit, Wahrheit und Güte; Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, und die daraus sich ergebenden Lehrsätze entwickelt. — Die Frage, welches die Kategorieen alles Seyenden seyen (die nach unserer Auffassung in die Erkenntnißlehre gehören), wird kurz beantwortet: „Es liegen uns thatsächlich zwei Kategorieentafeln vor: die Aristotelische und die Kantische." „Da aber Kant unter den Kategorieen nicht die höchsten Gattungsbegriffe, die wir durch Abstraktion von den Dingen gewinnen (das sind sie auch gar nicht; ist denn z. B. Zeit oder Raum ein Gattungsbegriff?), sondern nur leere subjektive Formen versteht, so können wir uns auch hier an die Kantische Kategorieentafel nicht halten." Es wird also ohne Weiteres die Aristotelische Kategorieentafel adoptirt; diese enthalte lauter Begriffe die von den Dingen abstrahirt und deßhalb auch wieder von ihnen prädicirt werden können; und sey auch vollständig. Zuerst nun werden die beiden Hauptkategorieen: Substanz und Accidenz, dann die von Quantität und Qualität, von Potenz und Habitus (Vermögen und Tüchtigkeit zu einer gewissen Thätigkeit) nebst Thun und Leiden, und endlich die der Relation erörtert. Raum und Zeit wie Ursache und Wirkung (die Aristoteles gar nicht hat!) werden zur Relation gerechnet, aber eigens abgehandelt, letztere unter den Ursachen des Seyenden. Bezüglich der aufgestellten Theorie von Raum und Zeit müssen wir der Ansicht, daß diese Begriffe durch Abstraktion von den Dingen gewonnen seyen, abermals widersprechen; denn wenn ich alles Räumliche wegdenke, dann bleibt mir nicht der Raum, sondern — Nichts.

Der 3. Abschnitt der allgemeinen Metaphysik handelt von den Ursachen des Seyenden, und erörtert zuerst die Begriffe „Grund, Princip und Ursache" im Allgemeinen, dann die verschiedenen Arten von Ursachen (wirkende, Material-, For-

mal-, vorbildliche und Zweck-Ursache), endlich die „mit dem Begriffe der Zweckursache zusammenhängenden Begriffe von Ordnung, Gesetz und Schönheit". Als die Ursache κατ' ἐξοχήν wird die wirkende bezeichne. Nach Bestimmung ihres Begriffs und Unterscheidung der verschiedenen Arten wirkender Ursachen werden die aus dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung unmittelbar sich ergebenden ontologischen Prinzipien aufgeführt. Hierauf kommt die Material-, die Formal- und die (im Grunde mit letzterer zusammenfallende) vorbildliche Ursache (Idee) zur Sprache. Bezüglich der Materie wird zwischen erster und zweiter (im metaphysischen und physikalischen Sinne) unterschieden. „Die erste Materie, bemerkt der Verf., faßte die peripatetische Schule als ein allgemeines, einheitliches Substrat aller weltlichen Dinge auf. In diesem Sinne adoptiren wir den Begriff nicht, (warum nicht?) — weil wir überhaupt die allgemeinen Begriffe, in ihrer Allgemeinheit genommen, nicht als objektiv real gelten lassen. Nach unserer Auffassung ist das, was wir erste Materie nennen, eine reine Abstraktion, ein rein abstrakter Begriff, den wir eben dadurch gewinnen, daß wir uns von einem Körperlichen alle und jede Form wegdenken, und den wir dann, wie jeden andern Begriff, in unserm Denken verallgemeinern, indem wir nämlich eine an sich formlose Materie allen natürlichen Substanzen zu Grunde liegend denken." Also so steht es mit der in der Erkenntnißlehre bewiesenen objektiven Realität der Allgemeinbegriffe? Wenn die erste Materie nichts ist, als ein pures Gedankending, was soll dann die zweite seyn? Und das aus diesem Gedankending und der zweiten Zusammengesetzte sollen dann Substanzen seyn? und jene reine Abstraktion selbst eine von den Ursachen des Seyenden? Der Idealismus könnte hier den Verf. dem Vorwurf des Nihilismus zurückgeben. — An letzter Stelle wird noch die Zweckursache abgehandelt, welche, sofern sie die wirkende Ursache zum Wirken bewegt, unter den Ursachen die erste ist. — Den Schluß der

allgemeinen Metaphysik endlich bildet die Erörterung der Begriffe: Ordnung, Gesetz und Schönheit.

Die spezielle Metaphysik beginnt mit der metaphysischen Cosmologie (S. 508—597). Nachdem zuerst der Begriff des Kosmos im Allgemeinen bestimmt und die Vorstellung, als wäre die Welt ein einheitliches, organisches oder gar vernünftiges Wesen, abgewiesen ist, wird gezeigt, daß sie endlich, zufällig und bedingt sey. Hierauf wird bei Betrachtung der unorganischen Welt zuerst die Frage um das Wesen der Körper, dann um die Entstehung der Welt behandelt. Um die Natur der Körper, d. h. deren constitutive Prinzipien zu finden, werden zuerst ihre empirischen Eigenschaften und Kräfte aufgezählt, und sodann die dynamische und atomistische Theorie geprüft und verworfen, die sog. morphologische aber, „welche zur Erklärung der Natur der Körper die Begriffe Materie und Form zur Grundlage nimmt" und die „höhere Einheit" jener beiden Theorien seyn soll, als die richtige erklärt. Demnach sind die principia essendi aller Körper Materie und Form, Bestimmbares und Bestimmendes. Die Materie (die früher für eine reine Abstraktion erklärt wurde) ist in allen Körpern dieselbe, die Form ist das Spezificirende. Aus der Form resultiren die qualitativen, aus der Materie die quantitativen Bestimmungen der Körper. Dagegen hätten wir durchaus nichts zu erinnern, wenn der Herr Verf. nur den Begriff der Materie ordentlich bestimmen würde, und zwar der materia prima, denn die andere kümmert uns nicht. Ist diese ein constitutives Prinzip des Körpers, so ist sie selbstverständlich kein Körper (wie der Verf. selbst sagt, S. 532 c); ist sie aber eine immaterielle δύναμις, warum soll dann die dynamische Theorie im Prinzip falsch seyn? Uebrigens wäre hier noch eine andere Frage zu beantworten. Sind nämlich Materie und Form entgegengesetzte Prinzipien, woher dann ihre Verbindung? Bedürfen wir nicht noch eines dritten ebenfalls constitutiven Princips, um die Möglichkeit des Körpers zu erklären? — Die unbegreifliche Materie macht auch

bei der Frage um die Entstehung der Welt den Verf. neue Schwierigkeiten. Er beweist, den Materialisten gegenüber, daß die Materie im physikalischen Sinne, d. h. als Körper, unmöglich unentstanden seyn könne, und sein Beweis ist vollkommen richtig; aber wenn er die Aristotelische Behauptung von der Ewigkeit der Materie bekämpft, so scheint ihm dabei entgangen zu seyn, daß Aristoteles das nicht von der Materie im physikalischen, sondern im metaphysischen Sinne sagt (von den ὕλη νοητή, die freilich etwas rein Intelligibles seyn muß, aber darum keine bloße Abstraktion unseres Denkens!). Nach unserer festesten Ueberzeugung müßte, um eine Creationstheorie nicht bloß zu behaupten, sondern philosophisch zu begründen, und über die Natur der Körper etwas Verständliches zu sagen, vor Allem das Wesen und der Begriff der Materie (im metaphysischen Sinne) hinreichend erklärt werden. — Was die organische Welt betrifft, so werden als die constitutiven Prinzipien derselben ebenfalls wieder Materie und Form bezeichnet, „nur steht die Form des organisch Lebenden wesentlich höher, als die Formen der unorganischen Körper, weil sie bereits als Lebensprinzip auftritt", und nicht bloß eine transscendente, sondern eine immanente Thätigkeit bedingt. Aber auch das Lebensprincip der organisch lebenden Wesen ist keine subsistente, sondern nur eine materielle Form, d. h. keine für sich seyende Substanz. Was die Entstehung der Organismen überhaupt sowie der verschiedenen Arten betrifft, so wird diese (mit Verwerfung der generatio aequivoca) auf die ursprüngliche Schöpferthätigkeit Gottes zurückgeführt. — Endlich wird noch die Weltordnung, das Vorhandenseyn von Finalursachen in der Natur, das Naturgesetz und der Begriff des (alle Wirkungsfähigkeit natürlicher Kräfte übersteigenden) Wunders erörtert.

In der metaphysischen Psychologie (597—630) wird von der Natur der Menschenseele gehandelt, und zwar 1) von ihrer Substanzialität, Immaterialität und Geistigkeit, 2) von ihrer Einheit, 3) von der Art der Einheit und Wechsel-

beziehung der Seele mit dem Leibe, 4) von ihrer Individualität, ihrem Verhältniß zu ihren Kräften, und ihrer Gottebenbildlichkeit, 5) von ihrem Ursprung und 6) von ihrer Unsterblichkeit. — Bezüglich des zweiten Punktes wird mit Bestreitung des Trichotomismus, „welcher behauptet, der Wesensbestand des Menschen sey auf drei Substanzen (?) zurückzuführen", am Dichotomismus festgehalten, und demnach das sensitive und intellektive Prinzip (Seele und Geist) als der Substanz nach identisch erklärt. Ob Leib und Seele zwei Substanzen seyen, wird nicht gesagt, vielmehr sind „beide für sich betrachtet, keine completen specifischen Naturen", sondern zur Wesens-Einheit mit einander verbunden, und verhalten sich wie Materie und (substantielle) Form, und zwar ist die Seele nicht bloß per accidens, sondern vermöge ihrer Wesenheit die Form des Leibes. Prinzip der leiblichen Thätigkeiten ist sie aber nicht durch ihre Wesenheit, sondern durch ihre Kräfte. Hierbei wird nur nicht recht klar, wie die Seele, wenn sie für sich keine complete Natur ist, dennoch „zugleich auch eine für sich seyende Substanz" seyn kann. Wenn es (S. 620) heißt: „die Seele bedarf des Leibes allerdings ad complementum speciei, d. h. um in Einheit mit demselben jene specifisch complete Natur zu bilden, zu deren Constituirung sie vermöge ihrer Natur bestimmt ist und die wir die menschliche nennen; sie bedarf dagegen des Leibes nicht zu ihrer Existenz", so ist das wohl eine Antwort, aber keine befriedigende Erklärung, weil sie demnach doch, auch für sich betrachtet, eine complete Natur ist, und daher keines Complementes bedarf und folglich nicht durch ihre Wesenheit die Form des Leibes seyn kann. — Aus den bisherigen Bestimmungen wird sodann die Individualität der einzelnen Menschenseelen gefolgert, welche nicht durch den Leib bedingt ist, sondern einzig und allein durch die Natur der Seele selbst. Was die Art der Gegenwart der Seele im Leibe betrifft, so ist sie „nach ihrer Wesenheit ganz im Ganzen und ganz in allen Theilen des Leibes gegenwärtig." Dessenungeachtet ist sie „mit ihren verschiedenen Kräften, so

weit sie organische Kräfte sind, immer nur in jenen Organen gegenwärtig, in welchen die bezügliche Kraft ihren Sitz hat." „Diese Seelenkräfte sind von der Substanz der Seele real verschieden, und müssen daher auch als unter sich real verschieden gedacht werden," und zwar sind sie natürliche Accidenzien der Seelensubstanz. „Sofern die Seele Prinzip der vegetativ-sensitiven Funktionen ist, nennen wir sie Seele, sofern sie dagegen Prinzip der intellektuellen Funktionen ist und als solches über die Materie sich erhebt, nennen wir sie Geist. Als Geist ist sie Gott ebenbildlich, und zwar nach ihren geistigen Fähigkeiten, und noch mehr nach ihren geistigen Thätigkeiten, deren Vollendung die Erkenntniß und Liebe Gottes ist". Was den Ursprung der menschlichen Seelen betrifft, so „mußte der erste Mensch als fertiger Mensch aus der schöpferischen Hand Gottes hervorgehen". Bezüglich der übrigen „steht es von vorneherein außer allem Zweifel, daß die Menschenseelen nicht in derselben Weise auf dem Wege der Zeugung entstehen, wie die Thierseelen. Denn wollte man annehmen, daß in der Zeugung des Menschen ebenso wie in der Zeugung des Thieres gar nichts anderes geschehe, als daß dasjenige, was der Potenz nach in dem weiblichen Ei bereits angelegt ist, zur Wirklichkeit erregt werde, dann wäre damit eo ipso die substanzielle Verschiedenheit der Seele vom Leibe und deren Immaterialität aufgehoben." Diese Consequenz scheint etwas zu rasch gezogen. Wenn die Seele in Wahrheit das den Leib Producirende ist, so ist eben ganz einfach das Materielle des Leibes ein Produkt immaterieller, geistiger Kräfte und Thätigkeiten. Wie soll nun daraus, daß Etwas ein Materielles hervorbringt, folgen, daß das Hervorbringende nicht immateriell sey? Substanziell verschieden wird es von seinem Produkte allerdings nicht seyn, einfach deßwegen, weil das körperliche Produkt für sich überhaupt nichts Substantielles ist. Der Verfasser behauptet ja selbst nicht, daß Leib und Seele zwei verschiedene Substanzen seyen. Eigentlich kann man nicht einmal die Seele vor ihrer freien

Selbsterhebung zum Geiste, wodurch sie sich erst personirt, eine Substanz nennen; das wird sie erst durch jenen Akt. Und was liegt denn Bedenkliches in der Behauptung, daß die Seele der Potenz nach im weiblichen Ei bereits angelegt sey? Gewiß ebensowenig als in der Ansicht des Herrn Verf., daß im Sensiblen etwas Intelligibles liege. Deßwegen ist ja doch sicher nicht das Intelligible eine Wirkung oder ein Produkt des Sensiblen, sondern vielmehr umgekehrt. Man huldigt deswegen noch nicht dem Generatianismus, wenn man dem Creatianismus nicht beistimmt, „der die Entstehung der einzelnen Seelen (resp. persönlichen Geister) unmittelbar auf göttliche Schöpfung zurückführt": denn gezeugt wird überhaupt (auch beim Thiere) nicht die Seele, sondern das beseelte Individuum. — Die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweist der Verf. a posteriori, aus dem Glückseligkeits- und Unsterblichkeitstriebe ꝛc.; wir sind aber überzeugt, sie folge ganz einfach aus dem Begriffe des persönlichen Geistes, als eines für sich seyenden Wesens.

Die natürliche Theologie (S. 639—715) handelt: 1) von den Beweisen für das Daseyn Gottes, 2) von dessen Wesenheit und Attributen, 3) von seinem Verhältniß zur Welt. Bei der Bedeutung, die der Verfasser den gewöhnlichen Beweisen für das Daseyn Gottes zuschreibt, wollen wir uns nicht aufhalten. Wir möchten nur an das Wort Schellings erinnern: Einen Gott hat Jeder, aber es fragt sich, was es für einer ist, d. h. zuerst muß man über den Begriff Gottes im Reinen seyn, wenn der Existenzial-Beweis einen Werth haben soll. Vom Gottesbegriff nun handelt der 2. Abschnitt. „Wie wir das Daseyn Gottes nur aus seinen Werken erschließen können, so ist uns auch die weitere Erkenntniß Gottes, resp. seiner Wesenheit und Attribute durch die geschöpflichen Dinge bedingt." „Wir gelangen hierzu auf dreifachem Wege: via remotionis, causalitatis und eminentiae." Als die constitutive Wesenheit Gottes wird seine Aseïtät erklärt. Die Attribute werden unterschieden in Attribute des Seyns und der Thätigkeit. Zu jenen

gehören: 1) die Nothwendigkeit, Absolutheit, Unabhängigkeit, 2) Unendlichkeit, 3) Einheit, Einfachheit und Unveränderlichkeit, 4) Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit; zu diesen: Intelligenz und Wille, und daher Allwissenheit und Weisheit, Freiheit und Allmacht; Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Was die Behauptung, „daß Gott auch eine Welt hätte schaffen können, von welcher alles Uebel wäre ausgeschlossen gewesen," eigentlich für einen Sinn haben solle, wird nicht recht klar. Ist denn nicht gerade die Freiheit der Creatur und folglich die Möglichkeit des Bösen die conditio sine qua non der Erkenntniß und Liebe Gottes? — Das Verhältniß Gottes zur Welt wird nach zwei Beziehungen ins Auge gefaßt, nach der substanziellen und nach der causalen. In ersterer Hinsicht ist bemerkenswerth, daß der Verfasser jede Theorie, welche Gott und Welt nicht als zwei verschiedene Substanzen faßt, für pantheistisch erklärt. Dagegen müssen wir protestiren. Der Begriff „Substanz" nämlich hat zu seinem Correlat nothwendig den des Accidens, wie der Begriff der Ursache den der Wirkung. Gleichwie nun Gott außer seinem Verhältniß zur Welt nicht als Ursache erkannt werden kann, so auch nicht als Substanz. In der That ist Gott beides nur in seinem Verhältniß zur Welt. Wenn nun die Welt sich zu Gott nicht anders verhalten kann, denn als Wirkung zur (freien) Ursache, so auch nicht anders, denn als Accidens zur Substanz. Ist Gott aber nicht mit Nothwendigkeit Ursache der Welt, so ist er auch nicht mit Nothwendigkeit die Substanz derselben, sondern indem er durch seine (unbedingte, also freie) Macht die Entstehung der Welt verursacht, macht er eben dadurch sein (unbedingtes) Seyn zur Substanz für das (bedingte) Seyn der Welt. Die Welt kann ihre Substanz wie ihre Ursache nur in Gott haben. Wie kann man denn Gott und die Welt als zwei verschiedene Substanzen neben einander stellen? Es giebt nur Eine höchste Ursache und nur Eine höchste Substanz, und beide müssen ein und dasselbe Wesen seyn. Im secundären Sinne freilich können auch Wirkungen wieder Ursachen anderer unter-

geordneter Wirkungen, und ebenso Accidenzien wieder Träger weiterer Bestimmungen seyn und insofern den letzteren gegenüber Substanzen genannt werden. Unmöglich aber können wir Gott gegenüber die Welt im Ganzen oder die unfreien Dinge im Einzelnen als für sich seyende Substanzen betrachten. Sind sie aber das nicht, dann ist ihr Seyn eben nur ein phänomenales, sie sind nichts als vergängliche Erscheinungen, nicht als wären sie bloßer Schein, sondern weil sie selbstlose Wirkungen sind. Eine solche Ansicht sollte man nicht sogleich idealistischen Pantheismus nennen! Nur die freien Wesen können demnach als Substanzen bezeichnet werden, sofern sie die freie Ursache ihrer Thätigkeit in sich selber haben. Die Frage wäre nur noch, wie überhaupt freie Wesen außer Gott möglich sind. Hierauf können wir uns aber hier nicht einlassen; der Herr Verf. thut es auch nicht, sondern beruft sich lediglich auf die göttliche Allmacht, ohne zu erklären, wie eine zweite Ursache, als welche er die menschliche Seele betrachtet (S 490 u. 491), irgendwie „aus eigener natürlicher Kraft thätig seyn könne". — In causaler Beziehung endlich wird Gott betrachtet a) als vorbildliche, b) als wirkende (schaffende, erhaltende und mitwirkende), c) als Zweck-Ursache der Welt.

VI. Die Ethik (S. 716—776) zerfällt in einen allgemeinen Theil, der sich mit den Grundbedingungen und Prinzipien der natürlichen Sittlichkeit beschäftigt, und in einen besonderen, der von den besonderen sittlichen Pflichten und Tugenden handelt. Der erste Theil handelt: 1) vom höchsten Gute, 2) von den menschlichen Akten, 3) vom Prinzip der Moralität und dem moralischen Unterschiede in den menschlichen Handlungen, 4) vom natürlichen Sittengesetze, 5) von der Erkennbarkeit desselben (Gewissen), 6) von dem Begriffe des sittlich Guten und Bösen, 7) von Tugend und Laster, 8) von Zurechnung, Verdienst und Schuld. Der zweite Theil enthält die besondere Pflichtenlehre (Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten), und die besondere Tugendlehre.

VII. Die Rechtsphilosophie (S. 777—859), im Ge-

gensatz zur positiven Rechtswissenschaft, handelt von den natürlichen Rechten, die ihren Grund im natürlichen Sittengesetz haben, und ist daher „der philosophischen Ethik subalternirt". Sie zerfällt wieder in einen allgemeinen Theil, welcher die allgemeinen Voraussetzungen und Bestimmungen des Rechtes, und in einen besonderen, welcher die natürlichen Rechte im Besonderen behandelt. Zuerst ist von der Voraussetzung alles Rechts, der menschlichen Gesellschaft und der aus dem Wesen der Gesellschaft resultirenden gesellschaftlichen Autorität die Rede. Sodann werden der Begriff des Rechtes und die allgemeinen Rechtsbestimmungen entwickelt, und die Rechtsforderungen erörtert, nämlich der Rechtsschutz, die Handhabung der Gerechtigkeit und die Strafe, „deren erster Zweck der vindicative ist". Endlich folgt die Eintheilung der Rechte und der Beweis für die Existenz des natürlichen resp. göttlichen Rechtes, welches als die Grundlage aller positiven Rechtsverhältnisse zu betrachten ist. — Der zweite Theil behandelt: 1) das dem Staate vorausgehende Socialrecht, 2) das Staats-, 3) das Völker-Recht. — Da die menschliche Gesellschaft wesentlich ein moralischer Organismus ist, in welchem eine natürliche Ueber- und Unterordnung der Glieder stattfindet, so kann von einer absoluten Rechtsgleichheit keine Rede seyn; dessenungeachtet, weil alle Menschen der Natur nach einander gleich sind, muß es auch gewisse Rechte geben, die für Alle gleich sind. Von diesen handelt das allgemeine Socialrecht; hierher gehören: die allgemeinen persönlichen Rechte, das Eigenthums- und Vertrags-Recht. Das besondere Socialrecht handelt vom Familien- und Erbrecht. — Im Staatsrecht werden zuerst der Begriff, der Zweck und die Entstehung des Staates erörtert. Als falsche Staatstheorien werden besonders die Vertragstheorie, die pantheistische, die (moderne) materialistisch-liberale und die socialistische Theorie bezeichnet und des Näheren besprochen und widerlegt. „Der Staat ist wesentlich Rechtsgesellschaft, welche also zu dem Zwecke gegründet ist, daß die Rechte aller ihrer Mitglieder geschützt und die Ge-

rechtigkeit in Bezug auf sie Alle gehandhabt werde." „Der wesentliche und direkte Zweck des Staates ist offenbar der Rechtszweck," „der Wohlfahrtszweck kann nur insoweit als Staatszweck gelten, als er dem Rechtszwecke nicht übergeordnet wird, und im Rechtszwecke selbst indirekt schon mitgesetzt ist." Seinen Entstehungsgrund hat der Staat in der natürlichen Vervielfältigung und Verbindung der Familien und Gemeinden. — Nach Entwicklung des Staatsbegriffes kommt die staatliche Autorität, also die Staatsgewalt, das Staatsoberhaupt, die Staats-Form und Verfassung zur Sprache. Die Theorie der Volkssouveränetät wird verworfen, und der Satz festgehalten: **Omnis potestas a deo.** Aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar hat der Träger der Autorität die Gewalt von Gott; ihr Besitz ist, wie der jedes anderen Rechtes, ein erworbenes Recht. In diesem Sinne ist das Statasoberhaupt immer von Gottes, wie von Volkes Gnaden. „Dem Usurpator, sobald er einmal im faktischen Besitze der Gewalt ist, hat das Volk den bürgerlichen Gehorsam zu leisten," aber als legitim zu betrachten braucht es ihn nicht. Dem Tyrannen, der die Rechte der Staatsangehörigen verletzt, ist nur passiver Widerstand entgegenzusetzen. „Die beste Staatsform ist für jeden Staat die legitime." — Endlich werden noch die wesentlichen Momente der Staatsgewalt besprochen, nämlich die legislative, die executive und die richterliche Gewalt. — Den Schluß bildet das Völker-Recht, welches die drei Hauptrechte enthält: das Recht der Selbsterhaltung, das Recht auf Selbständigkeit und Freiheit, und das Recht auf Förderung und Sicherstellung der eigenen Wohlfahrt jedes einzelnen Staates.

Hierüber wollen wir uns aller weiteren Bemerkungen enthalten. Nur die Fundamente und Prinzipien des „Lehrbuchs der Philosophie" glaubten wir eingehender besprechen und einer strengen Kritik unterziehen zu müssen. Denn um diese hauptsächlich dreht sich der Kampf der modernen Wissenschaft. Wenn uns der prinzipielle Standpunkt des Verfassers nicht genügt,

und wir auf die hervorstechendsten Mängel desselben aufmerksam machten, so ist damit dem Verdienste des für die Wissenschaft so sehr begeisterten und erstaunlich fleißigen Hern Verf.s nichts abgezogen. Die Vorzüge seines Lehrbuches im Einzelnen alle hervorzuheben, verbietet uns der zugemessene Raum, und ist überhaupt nicht Sache der Kritik. Die Gerechtigkeit aber fordert von uns auch das Zeugniß, daß vorliegendes Lehrbuch einen ungemein reichen Stoff der Belehrung biete, und namentlich Anfängern und Candidaten der Philosophie die trefflichsten Dienste zu leisten geeignet sey. Bei aller Eingenommenheit für die Scholastik sucht der Verfasser doch auch den Anforderungen der neuern Philosophie gerecht zu werden. Er wird es freilich nicht, und kann es nicht werden, so lange er „eine voraussetzungslose Philosophie für ein Unding" (S. 6 Nr. 3) hält; denn eine solche für unmöglich erklären, heißt die Möglichkeit eines reinen Vernunftwissens läugnen. Und gerade das ist's, was die Philosophie seit Cartesius und noch mehr seit Kant anstrebt, und auf welches sie nie mehr verzichten wird. — Schließlich bemerken wir noch einen sinnstörenden Druckfehler; S. 411. 7 muß es heißen: Wir denken nämlich das Nicht-Seyende — statt „das Seyende". Sonst ist die äußere Ausstattung des Buches sehr befriedigend.

Freysing. Hayd.

Dr. Otto Caspari: Die psychophysische Bewegung in Rücksicht der Natur ihrer Substrate. Eine kritische Untersuchung als Beitrag zur empirischen Psychologie. Leipzig. Leopold Voss. 1869.

Unter psychophysischen Bewegungen werden nach Fechner bekanntlich die den Empfindungen als psychischen Elementarphänomenen zu Grunde liegenden Molecularbewegungen (in den Centraltheilen) des Nervensystems verstanden. Diese psychophysischen Bewegungen gelten der materialistischen Anschauungsweise für die andere Seite des Empfindens und Wahrnehmens selber, der spiritualistischen für die letzten unmittelbaren Veranlassungsursa-

chen eines Geschehens in einem substantiellen übersinnlichen Wesen, der Seele. Der Verfasser der vorliegenden auf gründlichen philosophischen und physiologischen Studien basirenden kleinen Schrift, die aus der Schule Lotze's hervorgegangen und „dem Begründer der Völkerpsychologie, dem Vorkämpfer der Seelenwissenschaft auf allgemeiner biologischer Grundlage" Moritz Lazarus gewidmet ist, versucht in derselben eine kritische Uebersicht dessen zu geben, was experimentell über die Natur des psychophysischen Substrats festgestellt ist, um diese empirischen Data im Sinne einer spiritualistischen Metaphysik der Atome zu verwerthen. Dieser spiritualistischen Atomistik gelten die psychischen Erscheinungen im engeren Sinne, wie aus ihrem Begriffe von selbst klar ist, nicht als principiell von den biologischen Bewegungserscheinungen überhaupt verschieden, zwischen welchen letzteren und den abiologischen Bewegungsformen sie ebenso selbstverständlich wiederum keinen absoluten Unterschied statuiren kann; und in der That ist es die vornehmlichste Absicht der Schrift, nicht bloß eine Lösung der Frage nach der Natur des psychophysischen Substrats im spiritualistisch-monadistischen Sinne zu versuchen, sondern weiterhin überhaupt auf die naturwissenschaftlichen Stützpunkte des spiritualistischen Grundphilosophems hinzuweisen, welches aussagt, daß der transscendentale Realgrund aller Materialität und alles extensiven Geschehens das rein intensive Geschehen in einem mundus intelligibilis wechselwirkender ideeller Atome ist, deren jedes an sich der Seelenmonade analog gedacht werden muß. Aus dieser Metaphysik der Atome wird sich also für die Naturphilosophie ergeben, daß sie, wie der Verfasser sich ausdrückt, „die Molecularttheorie zu einer Animulartheorie zu erweitern", d. h. also die Bewegungs- und Lageverhältnisse der Atome aus ihren inneren Reactionszuständen zu construiren haben wird. In dem Grundgedanken mit dem Autor völlig einverstanden, möchte ich ihm nur bemerken, daß es mehr als zweifelhaft ist, ob eine derartige animulartheoretische Physik, dieses letzte Ziel aller Naturphilosophie, als eine wissenschaftlich durchführbare Doktrin möglich ist. Denn noth-

wendigerweise müßten wir zu diesem Zweck das innere Wesen der psychischen Substanzen selber durchschauen, und dieses würde nicht nur bedeuten, daß wir das erkennten, was Herbart die unbekannte unveränderliche einfache Qualität seiner Realen nennt, (ganz abgesehen davon, daß diese ja selber nirgend wo anders existirt als im Kopfe des Herbartischen Philosophen), sondern uns müßte vor Allem durchsichtig seyn, welcher bestimmte Gedanke des Absoluten es sey, den in der Oekonomie des göttlichen Weltplans jedem einzelnen dieser Atome zu verwirklichen unvordenklich bestimmt sey, und so würde denn allerdings die animulartheoretische Naturphilosophie schließlich doch zu einer dialektischen Construktion aus dem Absoluten werden, d. h. es würde, weil eben jene Bedingungen nicht erfüllt sind, die strenge Wissenschaft sich in ein mehr oder weniger poetisches carmen de natura rerum verwandeln müssen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen, die nur dazu dienen sollten, einerseits den Wahn abzuweisen, als ob jede Theorie, die die unzweifelhafteste Thatsache von allen, nämlich die, daß es überhaupt Fürsichseyendes und zwar eine Vielheit von Fürsichseyendem giebt, erklären will, weil individualistisch, deßhalb nothwendigerweise die Demokratie des Universums proclamiren müsse, und andrerseits die Wahrheit in's Bewußtseyn zu bringen, daß ein philosophisches Theorem metaphysisch streng beweisbar und dennoch als Princip wissenschaftlicher Construktion vollkommen unergiebig seyn kann, in Bezug auf welche beiden Sätze, namentlich auf den ersteren der Autor allerdings abweichender Ansicht zu seyn scheint, wende ich mich zu einem näheren Eingehen auf seine Untersuchungen und zwar um speciell ihre eigentlich philosophischen Gesichtspunkte zur Erörterung zu bringen.

Im Vorworte wendet sich der Verfasser, allerdings nicht mit hinreichender Ausführlichkeit, gegen Fechners „synechologische“ Ansicht vom Verhältniß der Seele zum Leibe, um eine Lanze für die Localisationstheorie einzulegen. Nach Fechner sind Leib und Seele bekanntlich zwei verschiedene Erscheinungsweisen

eines und desselben Realen. Er erläutert seine Anschauungsweise in einem äußerst lichtvollen Gleichniß (Elemente der Psychophysik S. 2) selber so:

„Wenn Jemand innerhalb eines Kreises steht, so liegt dessen convexe Seite für ihn ganz verborgen unter der concaven Decke; wenn er außerhalb steht, umgekehrt die concave Seite unter der convexen Decke. Beide Seiten gehören ebenso untrennbar zusammen als die leibliche und geistige Seite des Menschen und diese lassen sich vergleichsweise als innere und äußere Seite fassen; es ist aber auch ebenso unmöglich, von einem Standpunkte in der Ebene des Kreises beide Seiten des Kreises zugleich zu erblicken, als von einem Standpunkte im Gebiete der menschlichen Existenz diese beiden Seiten des Menschen. Erst wie wir die Standpunkte wechseln, wechselt sich die Seite des Kreises, die wir erblicken und die sich hinter der erblickten versteckt."

Gegen diese Ansicht macht der Verfasser mit Recht geltend, daß, wenn, wie ja der Physiker und Naturphilosoph Fechner zugiebt, der Leib aus vielen wechselwirkenden Theilen von relativer Autonomie zusammengesetzt ist, dann die gleichzeitig an diese verschiedenen Theile hin verlegte Seele sich selber entfremdet und ihre substanzielle Einheit gespaltet wird. In der That scheinen es mir nur die Einwirkungen der Schellingschen Naturphilosophie zu seyn, die wiederum den Satz von der unitas corporis et animi von Spinoza herübergenommen hatte (welcher überhaupt, was glücklicherweise immer mehr in's allgemeine Bewußtseyn der Denker kommt, als die Quelle fast aller logischen Elementarfehler der philosophirenden Romantik zu betrachten ist), die es Fechner übersehen ließen, daß die metaphysische Einheit, d. h. die ideelle Individualität des Seelenbewußtseyns, jeden Versuch einer Erklärung des psychischen Ichs als der Bewegungssumme eines Systems vieler Elemente illusorisch macht, daß daher die Resultante, zu der sich die psychischen Funktionen vieler individueller Elemente verschmelzen, nicht für sich gleichsam im Leeren existiren kann, sondern nur als Zustand in einem

noch außer diesen Elementen nothwendig vorauszusetzenden bevorzugten Subjekte, das eben der Träger des eignen persönlichen Seelenlebens ist. Wenn daher die Frage nach dem Wo des seelischen Processes (im engeren Sinne) unbedingt zur Annahme eines für sich seyenden untheilbaren Bewußtseynssubjects zwingt, so ist es dann weiter klar, daß nach allgemeinem metaphysischen Rechte dieses Subject als local bestimmt gedacht werden, daß also mit anderen Worten die Frage nach dem Sitze der Seele aufgeworfen werden muß, so unphilophisch oder besser wohl unpoetisch dieses auch der „organischen Ansicht“ erscheinen mag. Es ist hier nicht am Orte, die verschiedenen Hypothesen, die zur Beantwortung dieser Frage gemacht sind, zu erörtern; der Verfasser selbst spricht sich, jedoch ohne auf die einzelnen Möglichkeiten irgend wie erschöpfend einzugehen, für „die substanzielle Ortsbeweglichkeit der Seele innerhalb eines bestimmten Gehirnbezirks“ aus, scheint jedoch anzuerkennen, daß diese Hypothese Angesichts der zu erklärenden Thatsachen höchstens als möglich, aber keineswegs als geboten erscheint.

Daß gegen die Annahme eines bestimmten Sitzes der Seele die Thatsache keine Instanz bildet, daß in den getrennten Theilen niederer Thiere neue psychische Eigenschaften, die denen der Eltern gleichen, sich entwickeln, ist vom Standpunkte unseres Autors selbstverständlich. Es würde in der That vollkommen absurd seyn, diese Erscheinung so zu erklären, daß man annähme, wie das die pseudomonadistische Theorie allerdings thun muß, es stecken in jedem so gebildeten Theilstück des Elternleibes zugleich ein paralleles Theilstück der Elternpsyche; absurd deßhalb, weil durch diese Theorie die individuelle Personalität der Seelenmonade aufgegeben und an die Stelle ihrer substanziellen Einheit eine Collectiveinheit gesetzt wird. Vielmehr ist die metaphysisch richtige Folgerung aus dieser Thatsache die, „daß die Substrate, welche die Zusammenhangsformen des Wesens constituiren, durchweg von gleicher psychisch-typischer, aber ursprünglich getrennter, selbstständiger Qualität sind, um nach

Loslösung vom Stammtheil im Zusammenhange dieselben Grunderscheinungen der Eltern selbstständig zu entwickeln."

Folgen wir dem Verfasser auf dem von ihm eigeschlagenen Wege zur empirisch-kritischen Begründung dieser Anschauung.

Die Abhandlung zerfällt in 4 Abschnitte. Der erste ist betitelt: „Die Untersuchung des Substrats auf mechanisch-physikalischem Wege." Er beschäftigt sich mit Dubois-Reymond's berühmten Entdeckungen auf dem Gebiete der Nervenphysik, von denen sich jedoch zeigt, daß sie für die psychologische Betrachtung ganz werthlos und für die Erklärung der eigentlichen Natur des psychophysischen und nervösen Substrates gar keine Bedeutung haben. Wir stimmen dem Verf. in dieser Behauptung vollkommen bei und wollen zum Beweise für ihre Richtigkeit mit einigen Worten auf Sinn und Geist der Entdeckungen Dubois eingehen. Was ist also, so fragen wir, nach der elektrophysiologischen Theorie das Wesen des Nervenprocesses? Es muß, sagt Dubois an einer Stelle, die ich aus seinem Werke „über thierische Electricität" citire, „der Nerv angesehen werden als eine Zusammenhäufung von elektrischen Molekülen, deren Veränderungen und Zustände den sogenannten physiologischen durchaus parallel gehen. Man muß sich also vorstellen, daß die Nervenerregung und ihre Fortpflanzung in der einer gewissen Summe von Nervenmolekülen ertheilten Bewegung und in der Mittheilung derselben auf ihre nächstnachbarlichen und zwar in Folge von elektrischen Fernwirkungen, welche die Nervenmoleküle auf einander ausüben müssen, bestehen." Zur Veranschaulichung des Vorgangs fügt er hinzu: Man denke sich eine Anzahl von Magnetnadeln in einer Reihe hinter einander aufgestellt, sie repräsentiren den Nerven und seine Zusammensetzung aus mit elektrischen Gegensätzen behafteten Molekülen. Dreht man nun irgend eine Nadel, z. B. die mittlere, so wird der Erfolg der seyn, daß sich in Folge der magnetischen Fernwirkungen, welche die Nadeln auf einander ausüben, nach beiden Seiten von jener Nadel her ein Bewegungsvorgang fortpflanzt, welcher nach und nach alle Nadeln ergreift.

Wenn also demnach der Innervationsvorgang in einer Bewegung der Nervenmoleküle in Folge ihrer unmittelbaren elektrischen Einwirkung auf einander besteht (wobei wir hier ganz davon absehen wollen, daß die von Dubois behauptete Identität des elektrischen Erregungsvorgangs und des physiologischen Processes in neuester Zeit entschieden zweifelhaft geworden ist und es vielmehr scheint, als ob die Hoffnungen, aus Dubois' Entdeckungen in der Nervenphysik ein Verständniß für das physiologische Verhalten der Nerven zu gewinnen, sich nicht realisiren würden), so fragen wir, nachdem wir so angeblich die Natur des Nervenprocesses kennen gelernt haben, weiter, weil das ja es eigentlich ist, was uns als Psychologen interessirt: Wie wird denn die specifische Erregung der Nervenelectricität zur specifischen Empfindung, wie ist dieser Vorgang der psychophysischen Verwandlung der Bewegungen der elektrischen Nervenmoleküle in immaterielle Empfindungsacte zu denken? Nun werden wir uns aber trotz Büchner gestehen müssen, daß selbst die tiefste Einsicht in das Wesen des Stoffwechsels uns über diese „Frage aller Fragen", wie aus materiellen Bewegungen immaterielle Empfindungen zu Stande kommen, gar keinen Aufschluß giebt, und wenn es metaphysisch undenkbar ist, daß physikalische und chemische Processe außerhalb des Organismus eben physikalische und chemische Processe bleiben, im Organismus aber als donum superadditum außerdem die Fähigkeit erhalten, von sich selber zu wissen, also sich durch eine ganz unerklärliche Metamorphose in psychische zu verwandeln, so ist es klar, daß der Akt der physikalischen Leitung der Imponderabilien mit dem des Bewußtwerdens der Empfindungen ganz unvergleichlich ist, klar daher ferner, daß die letzteren nicht physiologische, sondern subjektiv-psychologische Functionen sind, daß daher die Sinnesnerven noch nicht den vollen Grund der Sinnesempfindungen enthalten, sondern daß, damit dieselben zu Stande kommen, neben dem physikalischen und physiologischen Vorgange noch ein psychologischer „ausgelöst" werden muß.

Wenn also die electrophysiologische Auffassung des Ner-

venprocesses uns gar keinen Aufschluß über die Möglichkeit des Zustandekommens der psychischen Grundprocesse auf psychophysischer Basis gewährt, so bietet dieselbe auch keinerlei Stützpunkte für den von dem Verfasser aufgestellten Satz, daß die substanziellen Träger der psychophysischen Bewegung empfindungsfähige Subjecte von psychischer Qualität seyen, da es ja ganz unwissenschaftlich seyn würde, innerhalb bloß materieller Zusammenwirkungen — und als deren Träger kommen hier dieselben nur in Betracht — Empfindungen zu constatiren. Man könnte hier vielleicht geneigt seyn, dem Verfasser, der selber jenen Schluß macht, zu entgegnen, daß die Träger des elektrischen Processes im Nerven, die elektrischen Moleküle, als deren Zusammenhäufung der Nerv betrachtet werden muß, selbst naturphilosophisch nur als Collectiveinheiten einander qualitativ verwandter und entgegengesetzter ideeller, resp. psychischer Atome betrachtet werden dürfen. Allein man bedenke, daß der Verf. von seinem psychologischen Standpunkte aus entschieden den elektrophysiologischen Proceß als rein materiellen Bewegungsvorgang auffassen muß, und für ihn daher die naturphilosophische Erörterung des eigentlichen Wesens des elektrischen Processes und seiner Träger nichts als eine μετάβασις ἐις ἄλλο γένος seyn würde.

Der zweite Abschnitt ist überschrieben: Die psychophysische Bewegung und ihre Kritik durch Vivisectionsergebnisse.

Es werden in demselben vornehmlich die physiologischen Bewegungserscheinungen an decapitirten Thieren erörtert. Bekanntlich leugnete man vor Pflügers Epoche machender Schrift: „Die sensorischen Funktionen des Rückenmarks der Wirbelthiere", jede selbstständige Aktion des Rückenmarks, das nur als Leitungs- und Uebertragungsorgan, nicht aber als Centralorgan im eigentlichen Sinne betrachtet wurde. Pflüger nun erschütterte diese Auffassung, indem er darauf hinwies, daß enthirnte Thiere auf Empfindungsreize reflectorisch durch Bewegungen antworten, die eine gewisse Zweckmäßigkeit derartig zeigen, daß man sie als aus berechnender Ueberlegung hervorgegangen betrachten kann.

Wie sind diese Erscheinungen zu erklären? Jedenfalls werden wir unserem Autor Recht geben müssen, wenn derselbe behauptet, daß nur vom speculativen Standpunkte aus die Entscheidung der hierher gehörigen Fragen überhaupt möglich ist. Es handelt sich also darum, aus den experimentell festgestellten Thatsachen Rückschlüsse auf die Natur der Elemente der Rückenmarksubstanz zu machen. Daß in denselben die zwingende Nothwendigkeit zur Annahme einer speciellen Rückenmarkseele, eines für sich seyenden zweckbewußten, prometheisch handelnden Rückenmarkbewußtseyns liege, oder daß aus ihnen evident hervorgehe, daß die Seelensubstanz als physikalisches Agens den Körper durchdringe, diese beiden Schlußfolgerungen werden einer nüchternen Kritik als gleichmäßig absurd nothwendig erscheinen müssen. Was in der That durch diese Bewegungserscheinungen constatirt wird, ist eine „bestimmte Reizempfindlichkeit als Empfindungs- und Gefühlsfähigkeit des Rückenmarks, an welcher somit die substanziellen Träger desselben in gewisser Weise participiren müssen.“ Der metaphysisch interessante Rückschluß aus den vorliegenden Thatsachen auf die Natur der atomistischen Träger des Rückenmarks lautet also dahin, daß dieselben nothwendig als intensiv bestimmte, immaterielle Wesen von seelenähnlicher Qualität zu fassen sind, wobei es gleichgiltig ist, ob und wie wir diese Seelenähnlichkeit uns vorzustellen im Stande sind.

Das Weitere aber ist, daß wir, indem wir aus diesen Ergebnissen entnehmen, daß die psychologischen Bewegungserscheinungen im speciellen Seelensitze und diejenigen, die sich an die substanziellen Träger der Marksubstanz knüpfen, nur graduell verschieden sind, von allgemein biologischem Gesichtspunkte aus, von dem aus wir die psychologischen Bewegungserscheinungen eben auch als Lebenserscheinungen (und zwar als die höchsten) betrachten, den ferneren Schluß machen, daß überhaupt sämmtliche Erscheinungen der Bewegungen des Lebens (mit Einschluß des Bewußtseynslebens)„ auf Eine Reihe zu bringen sind“, was selbstverständlich nur durch eine morphologische Vergleichung sämmt-

licher biologischer Bewegungsformen des Universums möglich ist. Auf diesem Wege der comparativen Morphologie werden wir auch endlich eine Einsicht in die Natur und kosmische Bedeutung der psychophysischen Bewegung und ihres Substrats erlangen, als welche ja eben auch als eine bestimmte Species des mannigfaltig abgestuften Reiches der biologischen Bewegungen überhaupt aufzufassen ist. Was ist also, das wird die zur genauern Abgrenzung dieser Wissenschaft nothwendig zunächst zu beantwortende Frage seyn, das Wesen dieser biologischen Bewegungsformen im Gegensatz zu den abiologischen? Die Beantwortung derselben versucht der Verfasser im dritten Abschnitt: Die biologische Bewegung und die Natur der Substrate.

Die einfachste Lösung der Frage nach dem Unterschiede des Lebens und der todten Natur wird natürlich die seyn, daß man diesen Unterschied überhaupt ganz leugnet, wie dies denn in der That auch von einer auf der allerniedrigsten aller denkbaren Stufen stehenden materialistischen Naturwissenschaft häufig genug geschieht. So niedrig diese Anschauung nun auch ist und so völlig unmöglich es ist, den vitalen Proceß den übrigen Bewegungen des Weltalls zu subsumiren, so liegt dennoch auch ihr ein philosophisch richtiger Instinct zu Grunde. Der eigentliche Grund dieser materialistischen Auffassung des Lebens ist nämlich die Ueberzeugung von der Wesenseinheit der kosmischen Gesetze. Wenn wir unter Mechanismus „einen Naturlauf verstehen, in welchem die unveränderliche Wirkungsweise der Stoffe durch eine nicht von ihnen abhängige, sondern vorauszusetzende Verbindung derselben unter einander zu den mannigfaltigsten und formverschiedensten Erfolgen geführt wird" (Lotze), so ist es klar, daß auch die lebendigen Organismen diesem realen Mechanismus der Weltgesetze unterworfen sind, daß es also auch für sie „außer der schöpferischen Kraft, die ihnen den Keim schuf", keiner höheren, mystischen, sie beständig erhaltenden Thätigkeit bedarf, daß vielmehr diese Erhaltung des Lebens ebensowohl wie die Erhaltung des Naturlaufs überhaupt einzig und allein in dem gesetzlichen Zusammenwirken der substanziellen Träger gegründet ist. Wenn also darin der mechanischen Naturforschung Recht zu geben ist, daß auch die lebendigen Organismen nur Folgen und Resultate der in den Grundstoffen liegenden Kräfte sind, weil es eben nur einerlei Naturrecht geben kann, und wenn daher die Lebenskraft in der That als die gemüthliche Lagerstätte zu betrachten ist, wo nach Kants Ausdrucke „die Vernunft zur Ruhe gebracht wird auf dem Lager dunkler Qualitäten", wenn also so vor dem Auge der Wissenschaft das schöne Bild der durch immanente Virtualität sich artikulirenden Automorphen des Lebens verschwindet und das „Umschlagen der mechanischen Pro-

cesse in organische" als Unmöglichkeit begriffen wird, so ist es nichtsdestoweniger eine ganz einseitige und mißverständliche Folgerung aus diesen Principien, den relativen Unterschied der vitalen Action von den anorganischen Processen zu leugnen. Nur wird derselbe, wenn begriffen ist, daß im Universum in den biologischen und abiologischen Zusammenhangsformen dieselben Naturgesetze herrschen und es ursprünglich einerlei Träger sind, die denselben unterworfen sind, nicht mehr da gesucht werden dürfen, wo ihn die vitalistische Theorie sucht, sondern einzig und allein in der Verschiedenheit der Aggregationsverhältnisse der Atome, in den anorganischen und organischen Zusammenhangsformen, wodurch innerhalb der allgemeinen kosmischen Gesetze des chemisch-physikalischen Lebens in den Organismen die Molecularbewegungen einen specifischen Character erhalten, woran sich dann weiter die thatsächliche Abänderung in der Natur und dem Verhalten der substanziellen Träger knüpft. Aus dieser allgemeinen Auffassungsweise, die zugleich, nebenbei bemerkt, einen entschiedenen Protest gegen die Herbartische Verfälschung der Leibnitzischen Monadologie involvirt, folgt dann ferner, daß „alle Nüancirungen der Bewegungsweisen vollständig correspondiren mit der innerlichen Mischung und Aggregation des Substrats und seiner substanziellen Träger". Es fragt sich also weiter, wenn die Naturen dieser substanziellen Träger kritisch verglichen werden sollen, derartig, daß die biologischen (physischen, psychophysischen, psychischen) Zusammenhangsformen als eine systematische Reihe erscheinen: 1) Können die Träger der physischen und psychophysischen Bewegung mit der Psyche als solcher verglichen werden; d. h. sind sie empfindungsfähige Wesen? 2) Kommt materielle Ausdehnung denselben als solchen zu? indem es einleuchtet, daß wenn die Seele ein ausdehnungsloses immaterielles Wesen ist, dessen Grundthätigkeit Empfinden ist, den mit ihr vergleichlichen Substanzen ebenfalls Perceptionsfähigkeit einerseits und Ausdehnungslosigkeit andererseits zukommen muß.

Die erste Frage beantwortet der Verfasser durch den Hinweis auf die Thatsache, „daß wir an den substanziellen Trägern der biologischen Aggregationsformen schon auf den niedrigsten Stufen Bewegungsäußerungen geknüpft sehen, welche entschieden und charakteristisch darauf hindeuten, daß sie vom Substrat irgendwie psychisch empfunden werden."

Wenn also empirisch kein Grund vorliegt, die Atome, die die Träger der biologischen Zusammenhangsformen sind, nicht als Psychidien zu fassen, so ist dieses jedoch, wie bemerkt, selbstverständlich nur möglich, wenn sich durch allgemeine Betrach-

tungen metaphysischer Natur beweisen läßt, daß ihnen keinerlei stoffliche Beschaffenheit zukommt.

Die Frage, um die es sich handelt, ist also, wenn man ihr einen mehr physikalischen Ausdruck geben will: Sind in der That (wie es in einem Citate heißt, das ich Cornelius' Molecularphysik entnehme, der dasselbe als eine bekannte Aeußerung anführt, deren Autor er nicht nennt, der aber ganz unverkennbar das enfant terrible der materialistischen Pseudophilosophie, Ludwig Büchner ist) die materiellen Atome der Grundbegriff, von dem gegenwärtig jede exacte Naturforschung auszugehen hat und durch welchen dieser Forschung ihre ganze heutige thatsächliche und erfolgreiche Richtung ertheilt worden ist? oder will man sie metaphysisch zuspitzen: Construirt, wie unter den neuern Systematikern des Individualismus der jüngere Fichte annimmt, Ausdehnung das Wesen jedes Realen?

Wie der Verfasser diese Frage beantwortet, kann nach dem Vorhergehenden nicht zweifelhaft seyn. So lange den Atomen Ausdehnung zugeschrieben wird, kann natürlich auch die geometrische Unterscheidbarkeit ihrer Theilchen nicht geleugnet werden. Daraus folgt allerdings noch nicht von selber die physikalische Trennbarkeit derselben, vielmehr hat schon die antike Atomistik sich der hier anscheinend entstehenden Schwierigkeit gegenüber, völlig übereinstimmend mit dem naiven Character des Hellenischen Philosophirens, so zu helfen gewußt, daß sie das Atom allerdings als das thatsächlich physikalisch Unspaltbare, dennoch aber nicht als ein metaphysisch Einfaches, sondern als ein faktisch von Ewigkeit her unvordenklich bestehendes untrennbares System vieler cohärirender Theilchen betrachtete.

Diese Vorstellung mag denn auch in der That für den physikalischen Hausgebrauch völlig genügen; für die Physik als solche kommt gar nichts darauf an, ob ihre Operationsgrundbegriffe metaphysisch widerspruchlos sind; in der That stimmen denn auch die Anschauungen der heutigen physikalischen Atomistik völlig mit ihr überein, und die Behauptung neuerer Materialisten, daß die antike philosophische Atomistik etwas ganz anderes sey als die moderne physikalische, ist nur ein starkes Zeugniß für ihre ebenso glückliche als gründliche Unwissenheit über den Entwicklungsgang ihrer eigenen Wissenschaft, welche Unwissenheit, beiläufig bemerkt, im „Volke der Denker" eben nicht selten ist. Es fragt sich nun aber, ob dieser Begriff der materiellen Atome, der also, wie materialistischerseits behauptet wird, der Grundbegriff moderner mechanischer Naturwissenschaft ist (obgleich faktisch keine einzige Leistung derselben irgend welchen Bezug auf diese angebliche Ausgedehntheit und materielle Raumerfüllung der Atome hat, welche dem Geiste der mathe-

matischen Physik sogar geradezu widerspricht), naturphilosophisch sich halten läßt. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß kein Begriff der physikalischen Wissenschaften in neuerer Zeit eine schärfere Analyse erfahren hat als der der Ausgedehntheit, der Materialität und stofflichen Raumerfüllung. Mit Waffen kämpfend, die er sich aus dem Arsenal dieser Erörterungen moderner dynamischer Atomistiker geholt hat, sucht er nun vorzugsweise den Wahn zu widerlegen, daß unräumliche Atome identisch mit mathematischen Puncten und somit ein Nichts seyen, und zu zeigen, daß vielmehr, sowie eben geometrisch der Punkt nur ein wahrhaft Einfaches ist, so auch metaphysisch das wahrhafte Atom nur als ein punktuelles, theilloses, unausgedehntes Reales gedacht werden kann, daß daher der empirische Schein der stofflichen Ausdehnung nicht so erklärt werden kann, als ob die Materie den Raum durch ihre bloße Existenz erfüllte, sondern auf die Wechselwirkung der Kräfte dieser Realen zurückzuführen, also eine nicht materialistische, sondern dynamische Raumbeherrschung zu statuiren ist.

Daß dem so ist, ist allerdings metaphysisch streng beweisbar, so sonderbar diese ganze Gedankenwelt auch dem sinnlichen Bewußtseyn erscheinen mag; in Bezug auf das Faktische seiner Ansichten stimmen wir also mit dem Verf. völlig überein; allein ein Anderes ist es, worüber wir mit ihm zu rechten gedenken. Da er in der ganzen Abhandlung den Weg eingeschlagen, mit fortwährender Erinnerung an die Meinungen Anderer zu philosophiren (wogegen principiell wohl nichts einzuwenden ist, indem diese Weise, die Probleme unserer Wissenschaft historisch-kritisch zu erörtern, ganz dazu angethan ist, das Bewußtseyn der Continuität in der Entwicklung auch der Philosophie wach zu erhalten; was bei dem Philosophiren der sogenannten Originalgenies auf eigene Faust herauskommt, die sich anstellen, als ob sie neue Probleme erfänden, von denen die gesammte dermalige Wissenschaft nicht einmal geahnt hätte, daß sie existiren, während es in der That doch nur aufgewärmter Kohl ist, den sie als frischen auftischen, kennt man mehr als genug. Das neueste Beispiel dieses philosophischen Dilettantismus ist v. Kirchmann's „Realismus", der mit dem Fundamentalsatze seines tiefsinnigen „Systems": „das Wahrgenommen ist", sämmtliche Entdeckungen des Kriticismus einfach verneint, und mit seiner Leugnung der Autorität des Sittengesetzes sich nicht nur persönlich, sondern auch wissenschaftlich selber sein Urtheil spricht) so war es allerdings nicht mehr als billig bei der vorliegenden Frage vornehmlich Ulrici's (dessen Standpunkt allerdings nicht ganz mit dem des Autors übereinstimmt), Fechner's und Lotze's zu gedenken, die sich unter den Neuern vor allen Verdienste um

die Metaphysik der Atome erworben haben, — aber wir fragten uns erstaunt: ist es dem Verfasser, der mit ganz enormem Fleiße nicht nur die Schriften dieser Männer, sondern die ganze neuere einschlägige Literatur dieser Frage citirt, unbekannt, daß diese ganze Lehre von der dynamischen Beherrschung des Raumes durch die Kräfte der Monaden in keinem Andern ihren systematischen Begründer hat als in Kant? Wir wissen sehr wohl, daß als Fechner für seine Theorie von den Atomen als ausdehnungs-, theil- und gestaltlosen Massenpunkten Ampère, Séquin, Cauchy ꝛc. als Wahrheitszeugen anrief, er das Werk Kant's, das wir meinen und in dem in der That die speculative Atomistik ihren Abschluß gefunden hat (hinsichtlich ihrer Grundprincipien natürlich), ebenfalls ignorirte, und so wie Lotze damals (in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen") schrieb, daß es ein trauriges Gefühl erwecke, zu sehen, wie wenig die Bemühungen des großen Philosophen in dem Gedächtniß unserer Gelehrten fortleben, so halten auch wir es für unsere Pflicht, hier ausdrücklich zu constatiren, daß längst vor den modernen philosophischen Versuchen der Synthesen der atomistischen und dynamischen Naturanschauung Kant in der 1756 herausgekommenen Schrift: Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet Monadologiam physicam, das Wesen dieser dynamischen Raumerfüllung auf's Lichtvollste erörtert hat. Man beurtheilt gewöhnlich Kants Verhälniß zur Atomistik und Monadistik nach seiner Kritik Leibnitzens in dem Kapitel über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe in Verbindung mit seinen Erörterungen über „der Antinomie der reinen Vernunft zweiten Widerstreit der transscendentalen Ideen". In der Antithesis dieser zweiten Antinomie wird die unendliche Theilbarkeit der Materie aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes bewiesen. Trotzdem nun diese Antithesis auf einem handgreiflichen Trugschluß beruht, indem für das verursachende Substrat der erscheinenden Ausdehnung aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums gar nichts folgt, oder richtiger eben deßhalb ist diese angebliche Widerlegung des atomistischen, resp. monadistischen Pluralismus von seichten Köpfen mit ganz besonderer Vorliebe aufgenommen und nachgebetet worden. Daß es aber für Kant selber eine Zeit gegeben hat, wo er das Irrthümliche dieser Widerlegung klar einsah, wird folgendes Citat aus der physischen Monadologie einleuchtend machen: „Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit geometriae cum metaphysicae connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii, quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argue-

ret." Es würde ein Leichtes seyn, durch eine genauere Analyse jener Schrift den Beweis für die Behauptung zu liefern, daß Kant der eigentliche Vater der modernen philosophischen Monadistik ist; hier genüge indeß die Anführung der signifikantesten Stelle. In der Prop. V wird behauptet, daß jedes Element des Körpers (resp. jede Monade) unbeschadet seiner Einfachheit nicht nur im Raum ist, sondern ihn auch erfüllt. Wie nun ist das möglich? Darauf lautet die Antwort wie folgt: **Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, quae externas utrimque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad re invicem appropinquatione."** Dann heißt es weiter: **„Cum in monade non adsit pluralitas substantiarum, interim tamen quaevis solitario posita spatium repleat, per praec. ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda est. Quia vero spatium replendo utrimque sibi immediate praesentes ab ulteriori arcet a se invicem appropinquatione, adeoque in ipsarum positu quidquam determinat, mensuram nempe propinquitatis, ad quam ipsa sibi accedere possunt, limitando, actionem exercere patet et quidem in spatio quaquaversum determinato: hinc spatium hoc sphaera activitatis sua replere concedendum est."**

Diese Worte werden wohl deutlich genug seyn, um zu beweisen, daß der eigentliche Schöpfer der dynamischen Ansicht de pur sang, die gar keiner centra activitatis bedarf, sondern in einer mir, wie ich gestehen muß, völlig unbegreiflichen Weise bei ihren Naturerklärungen (sit venia verbo) mit den bloßen Kräften ohne krafthabende Substanzen auskommt, auch der Begründer des modernen dynamischen Monadismus ist, und es dürfte daher auch für diejenigen, die es für die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie halten, ein System des concreten Individualismus auf erkenntnißkritischer Grundlage aufzubauen, seinen guten Sinn haben, wenn das Zurückgehen auf Kant gegenwärtig von den entgegengesetztesten Seiten gleichsam als ein Universalheilmittel gegen die Krankheit dogmatischen Philosophirens angepriesen wird. In dem ganzen Kant liegen in der That nicht nur die Fundamente einer wahrhaften Erkenntnißlehre, sondern auch einer wahrhaften Ontologie; nur für die speculative oder dialektische Theologie, die der Schlußstein des metaphysischen Gebäudes seyn würde, würde es eines völligen Hinausgehens über ihn bedürfen.

Nach dieser wohl nicht ungerechtfertigten kurzen Abschweifung folgen wir dem Verf. weiter. Wie wir sahen, war es die Kritik der Vivisectionsergebnisse bei kopflosen Thieren, die zu einer Vergleichung der biologischen Bewegungsäußerungen

und weiter zu einem Rückschluß auf die Seelenverwandtschaf der Natur der substanziellen Träger der physischen und speciell der psychophysischen Bewegungen führte. Durch die Erörterung des Begriffs der Ausdehnung hat sich dann weiter gezeigt, daß auch naturphilosophisch die Immaterialität des Atoms gefordert wird, also jener Annahme keine Schwierigkeit von dieser Seite gegenübersteht; der vierte Abschnitt seiner Schrift, der überschrieben ist: „Die psychophysische Bewegung vom Gesichtspunkte des Schwellenphänomens“ soll in Bezug auf das Fechnersche Schwellenphänomen zeigen, daß „vom psychologischen Gesichtspunkte die Vergleichlichkeit der biologischen Substrate mit dem psychischen Atom logisch gefordert wird.“

Die Thatsache der Schwelle (deren Begriff Fechner bekanntlich von Herbart herübergenommen hat und worunter der Punkt verstanden wird, wo die Merklichkeit eines Reizes oder eines Reizunterschiedes beginnt oder schwindet) berechtigt nach Fechner's eignen Worten zwar nicht zum Rückschluß aus der Natur der inneren (geistigen) Bewegungen auf die Natur des Substrats und der Form der körperlichen diesen unterliegenden Bewegungen, wohl aber dazu, zu schließen, daß „dem psychischen Zusammenhange ein psychophysischer Zusammenhang, der psychischen Stärke und Schwäche eine psychophysische entspricht, somit das Psychische seine Unterlage im Physischen hat.“ Mit diesen letzten Worten, daß das Psychische seine Unterlage im Physischen habe, ist nun allerdings zur Lösung der Frage, wie diese gegenseitige Abhängigkeit und dieses unmittelbare Ineinandergreifen der psychischen und physischen, resp. psychophysischen Bewegung metaphysisch denknothwendig erklärt werden müsse und was für die Natur des psychophysischen Substrats aus der Thatsach dieses Ineinandergreifens folge, gar nichts gethan. Wie der Verf. diese Frage (die der synechologische Standpunkt Fechners schlechterdings unbeantwortlich macht, da ja doch eigentlich nicht von einem Verhältniß zwischen Körper und Geist gesprochen werden kann, wo beide actu dasselbe sind, und es mir daher unverständlich ist, wenn er die Gesetze, die die Größe und Art der Empfindung mit der Größe und Art der psychophysischen Bewegung verknüpfen, für allgemeine und fundamentale Wahrheiten zu erklären geneigt ist, die die functionellen Beziehungen des Körperlichen und Geistigen überhaupt ausdrücken) lösen wird, ist nach dem Vorhergehenden klar. Erklärlich ist diese Wechselwirkung nur dann, wenn, was auch durch die früheren Untersuchungen geboten ist, die Träger der psychophysischen Bewegung als Psychidien, d. h. als empfindungsfähige Substanzen gefaßt werden, welche Auffassung dann nothwendigerweise weiter, indem so die Träger der psychophysischen und psychischen Bewe-

gung als verwandt erscheinen, welche Verwandtschaft nur dadurch realiter existiren kann, daß sie sie fühlen, dazu führt, diese unmittelbare Wechselwirkung als den Ausdruck eines rein intensiven Aufeinanderbezogenseyns zu fassen. Und hier ist denn der Punkt, von wo aus der Verfasser einen Blick auf die Möglichkeit und Bedeutung des Wirkens überhaupt wirft. „Haben uns in dem Bereiche der äußeren Erfahrung die Untersuchungen der Molecularbewegungen gezeigt, daß die Wechselwirkungen der Dinge sich unter den Gesetzen der Attraction und Repulsion vollziehen, so gewinnt dieses Gesetz der Molecularbewegungen in der Region subjectiver Selbsterfahrung von vornherein eine andere Bedeutung." Welches diese neue Bedeutung ist, wird wohl kaum noch einer Erörterung bedürfen. „Nicht mehr dadurch, daß die Dinge und Substrate überhaupt in Wechselwirkung stehen, durch die zur wechselseitigen Veränderung veranlaßt, dieselben ihre Anziehungs- und Abstoßungsweise (d. h. ihre mechanische Geschwindigkeitsverhältnisse u. s. w.) wechseln, nicht durch diese blindwirkenden Verhältnisse überhaupt wirken die Dinge ineinander und aufeinander, sondern nur, weil diesen Verhältnissen eine tiefere geistige Beziehung zu Grunde liegt, auf die hier der Accent fällt, kraft dieser wirken die Dinge nicht eben in blind geschobener und gehobener Weise, sondern nur durch ihre gegenseitige logisch-bestimmte und gefühlte Verwandtschaftlichkeit der Naturen auf einander. Eben nur diese wahlverwandtschaftliche Beziehung, die gleichsam als qualitativ gefühlte Stimmung des Hingezogenwerdens und Zurückgeschrecktseyns sich geltend macht, läßt die Dinge unter den Gesetzen von Anziehung und Abstoßung ihre Wechselwirkung auf einander ausüben. So statten sich also von diesem Gesichtspunkte die in der äußern Erfahrung nur als blindwirkende Bewegungserscheinungen der Anziehung und Abstoßung sich geltendmachenden Grundgesetze der Substrate aller Molecularbewegung hier mit einem logischen Inhalte aus, der sie dem Verständniß näher bringt, sie vor allem aber wieder kenntlich macht in den Formen der psychologischen Associations- und Reproductionsgesetze, als welche wir sie in der inneren Selbsterfahrung an den psychophysischen Substraten wieder vor der Seele auftauchen sehen."

So zeigt es sich also, daß diese Weltgrundgesetze, die sowohl die Gesetze des Mechanismus des physischen als des psychischen Lebens sind, nichts sind als die Ausdruckformen für die innere Affinität der Dinge, durch die sie sich gegenseitig in qualitativ bestimmte innere Reactionszustände versetzen. Ist also so die Kluft zwischen den Naturen der Träger der psychischen und physischen, resp. psychophysischen Bewegung ebenso ausge-

füllt wie die zwischen den Grundgesetzen ihrer Kräfte, so ist es begreiflich geworden „wie die psychophysischen und physischen Substrate durch verwandtschaftlich eingefügte Stärkegrade in Form der Associationsgesetze und Reproductionsgesetze unmittelbar über die Schwelle wirken, um sich in adäquater Weise mit dem psychischen Agens zu berühren", mit anderen Worten, die Möglichkeit der Thatsache der Schwelle ist erklärt.

Dr. **Rich. Quäbicker.**

Neuer Versuch eines Maaßprincips für die Seelenerscheinungen.

Herr Prof. Fechner hat sich bekanntlich ausgezeichnet durch einen genialen Versuch, eine Methode zum Messen von Seelenerscheinungen zu finden. Dieser Versuch beruht auf dem Weberschen Gesetz. Der Weg, um eine Seelenerscheinung zu messen, war demnach dieser: zu bestimmen, um wieviel man den Reiz, welcher einen Seelenproceß erzeugte, erhöhen müsse, damit der Seelenproceß einem schon bekannten Seelenproceß gleich werde.

Für die Praxis jedoch ist dieses Princip völlig unanwendbar. Man dreht sich dabei offenbar in einem Kreise. Kurz ein neuer Versuch, ein Maaßprincip für Seelenerscheinungen zu finden, dürfte seinen Nutzen haben. —

Es ist bekannt, daß man jeden Seelenproceß durch einen stärkern Seelenproceß unterdrücken, aufheben kann. Nun ist es klar, daß jeder Seelenproceß, um unterdrückt zu werden, einen anderen von bestimmter Intensität erfordert. Man kann also die Stärke eines Seelenprocesses dadurch messen, daß man untersucht, welcher Seelenproceß dazu nöthig ist, ihn zu unterdrücken. Jeder Seelenprozeß, weiter, entspricht einem bestimmten Reiz. Die Methode also ist diese: will ich einen Seelenproceß eines Wesens messen, so untersuche ich, welchen Reiz ich auf dieses Wesen muß einwirken lassen, um jenen Seelenproceß auszulösen.

Alles kommt dabei darauf an: einen meßbaren Reiz zu finden. Ein solcher Reiz ist der electromagnetische Strom sowie ein Körper von bestimmter Temperatur.

So könnte man jeden Seelenproceß, was Intensität anbetrifft, auf den Thermometer und den Galvanometer zurückführen.

Obigen Gedanken durch Versuche näher auszuarbeiten, müssen wir Andern überlassen.

F. A. v. Hartsen.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

E. d'Aigueperse: Tohu-Bohu d'un livre sans titre, ou verité philosophique sur quelques personnes et plusieurs choses. 2 édition. Paris, Libr. internat. 1869 (6 Fr.).

J. E. Alaux: La religion progressive. Etudes de la philosophie sociale. Paris, Baillière, 1869 (3½ Fr.)

T. Albanese: Nuovi studi sulla filosofia della storia. Prolegomeni. Venezia, 1869 (1½ L.).

E. Alberti: Sokrates. Ein Versuch über ihn nach den Quellen. Göttingen, Dieterich, 1869 (1 ⸿).

G. Audiffrent: Du cerveau et de l'innervation d'après Aug. Comte. Paris, Dunod, 1869 (9 Fr.).

P. Balan: J precursori del razionalismo moderno fino a Luttero. Vol. II. Parma, 1869 (1½ L.).

J. B. Baltzer: Ueber die Anfänge der Organismen und die Urgeschichte der Menschheit. Fünf Vorträge. Paderborn, Schöningh, 1869 (12 Sgr).

J. J. Baumann: Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philosophie. Zweiter Band. Leibnitz, Leibnitz u. Clarke, Berkeley, Hume. Kurzer Lehrbegriff von Geometrie, Raum, Zeit u. Zahl. Berlin, Reimer, 1869 (3 ⸿).

J. Beck: Encyklopädie der theoretischen Philosophie. Vierte neu bearbeitete Auflage. Stuttgart, Metzler, 1869 (26 Sgr).

Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniß. In's Deutsche übersetzt u. mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen versehen von Dr. F Ueberweg. Berlin, Heimann, 1869 (5 Sgr).

A. L. Blanc: Considérations medico-philosophiques sur quelques points de l'éducation des enfants. Paris, Masson, 1869 (2 Fr.).

M. P. W. Bolton: Inquisitio philosophica; being an Examination of the Principles of Kant and Hamilton. London, Chapman, 1869 (8½ Sh.).

— — — Examination of the Scoto-Oxonian Philosophy, with Additional Matter. Containing Notices of Replies made by Mr. Mansel to certain Objections. A new Edition. Ibid. 1869 (6 Sh).

O. Buchwald: Kleine Bausteine. Aesthetische Abhandlungen. Leipzig, Matthes, 1869 (22½ Sgr).

F. Buisson: Das freie Christenthum und die Kirche der Zukunft. Vom Verf. autorisirte deutsche Ausgabe. Basel, Schweighäuser, 1869 (8 Sgr).

Clement of Alexandria, Writings of. Ante-Nicene Christian Litrary. Vol. II. Edinburgh, Clerk, 1869 (10½ Sh.).

H. Cohen: Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseyns. Berlin, Dümmler, 1869 (20 Sgr).

J. Colet: Two Treatises on the Hierarchies of Dionysins. Now first publisched, with Translation, Introduction and Notes by J. H. Lupton. London, Bell, 1869 (18 Sh.).

H. Dean: The History of Civilization. In 7 vols. Vol. I. II. New York, London, S. Low, 1869 (à 18 Sh.).

J. H. Deinhardt's kleine Schriften. Ausgewählt und herausgegeben von H. Schmidt. Leipzig, Teubner, 1869 (2 ⸿ 20 Sgr).

E. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, Heimann, 1869 (2 ⸿ 10 Sgr).

J. Durdik: Leibnitz und Newton. Ein Versuch über die Ursachen der

Welt auf Grundlage der positiven Ergebnisse der Philosophie u. der Naturforschung. Halle, Pfeffer, 1869 (10 Sgr.).

Encyklopädische Erinnerungen an Vorträge aus Logik, Ethik, Aesthetik etc. Brünn, Buschack, 1869 (2 Thlr 10 Sgr.).

J. E. Erdmann: Vom Vergessen. Vortrag. Berlin, Hertz, 1869 (5 Sgr.).

P. Faugère: Défense de Blaise Pascal et accessoirement de Newton, Galilée, Montesquieu etc. contre les faux documents présentés à l'Académie des sciences par M. Chasles. Paris, Hachette, 1869 (7 Fr.).

M. Ferraz: De la Psychologie de Saint Augustin. 2. édit. Paris, Techener, 1869 (4 Fr.).

L. Ferri: Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX siècle. 2 vols. Clichy, Durand, 1869.

K. Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. 5ter Band: Fichte u. seine Vorgänger 2 Abtheilg. Heidelberg, Bassermann, 1869 (1 Thlr 6 Sgr.).

— — — Geschichte der neuern Philosophie. Dritter u. vierter Band: Kant. Zweite rev. Auflage. Ebd. 1869 (7 Thlr).

O. Flügel: Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Leipzig, Pernitzsch, 1869 (1 Thlr 6 Sgr.).

J. L. A. Forsati: Questions philosophiques, sociales et politiques, traitées d'après les principes de la physiologie du cerveau. Paris, Amyot, 1869 (6 Fr.).

Ad. Frank: Morale pour tous. Paris, Hachette, 1869 (1 Fr.).

G. Fricke: Ueber Schleiermacher. Vortrag Leipzig, Vogel, 1869 (7½ Sgr.).

J Frauenstädt: Blicke in die intellectuelle, physische u. moralische Welt, nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie. Leipzig, Brockhaus, 1869 (2⅓ Thlr)

J. Frohschammer: Das Recht der eignen Ueberzeugung. Leipzig, Fues, 1869 (1 Thlr 10 Sgr.).

T. Galicier: Théorie de l'unité vitale. P. I. Paris, Delahaye, 1869 (3½ Fr.).

Mgr. Gaume: La vie n'est pas la vie, ou la grande erreur du XIX siècle. Paris, Gaume, 1869 (7 Fr.).

B. Goltz: Die Lebensklugheit u. die Weltweisheit mit ihren correspondirenden Studien. 2 Bde Berlin, Janke, 1869 (2 Thlr).

C. F. Gonne: Flüchtige Blicke in Natur und Kunst. Ein Beitrag zum Kunstverständniß. Dresden, Burdach, 1869 (10 Sgr.).

J. Gottlieb: Ursprung, Ausbildung und Ende der Erde u. des Menschen und ihr gemeinsamer Uebergang in das Licht. Heidelberg, Weiß, 1869 (20 Sgr.).

— — — Zweite Abtheilung: Das Erlösungswerk. Ebd. (10 Sgr.).

J. Haig: Symbolism or Mind, Matter, Language as the Elements of Thinking and Reasoning and as the necessary Factors of Human Knowledge. London, Blackwood, 1869 (7 Sh.).

Sir W. Hamilton: Discussions on Philosophy and Literature, Education etc. 3 Edition. London, Blackwood, 1869 (7 Sh.).

E. v. Hartmann: Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin, Löwenstein, 1869 (10 Sgr.).

F. A. Hartsen: Darwin en de Godsdienst. Eene populaire uiteenzetting van het Darwinisme etc. Leyden, De Breuk, 1869.

— — — Beschouwingen over het Catholicisme, zijne uitbreiding etc. Ibid. 1869.

— — — Dr. A. Pierson en de schoolwet. Ibid. 1869.

— — — Untersuchungen über die Logik. Mit einem Aufsatz über die Wunderfrage u. einer Kritik des teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Leipzig, Thomas, 1869 (18 Sgr.).

C. Hermann: Philosophie der Geschichte. Leipzig, F. Fleischer, 1870 (3½ Thlr).

W. Hollenberg: Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik für höhere Schulen. Elberfeld, Friedrichs, 1869 (12 Sgr.).
M. Hopkins: Love as a Law. A Treatise on Moral Science. New York, Scribner, 1868 (1½ D.).
J. Hoppe: Die kleine Logik. Paderborn, Schöningh, 1869 (14 Sgr.).
D. Hume's Untersuchungen in Betreff des menschlichen Verstandes. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung Hume's versehen von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1869 (10 Sgr.).
Huxley, Prof.: The Scientific Aspect of Positivisme (in The Fortnightly Review, June, 1869. London, Chapman).
Fr. H. Jacobi: Weisheitssprüche. Herausgegeben von J. Hamberger. Gotha, Perthes, 1869 (12 Sgr.).
Ch. H. G. Jahr: Stoff oder Kraft? oder das immaterielle Wesen der Natur. Ein naturphilosophischer Vortrag 2c. An alle Leser der Werke von L. Büchner, C. Vogt und J. Moleschott. Literar. Institut, 1869 (5 Sgr.).
S. Kierkegaard: Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen. Aus d. Dänischen von Ch. Hansen. 2te Auflage. Erlangen, Deichert, 1869 (10 Sgr.).
J. Kant's Kritik der Urtheilskraft. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Berlin, Heimann, 1869 (20 Sgr.).
— — — Anthropologie. Herausg. v. Dems. Ebd. (15 Sgr.).
R. P. Kleutgen: La philosophie scolastique exposée et défendue. Traduit par C. Sierp. T. II. Paris, Gaume, 1869 (6 Fr.).
F. Körner: Das Werden und Wachsen des menschlichen Geistes. Versuch zur Begründung einer naturwissenschaftlichen Seelenkunde u. Erziehungskunst. 2 Bände. Jena, Hermsdorf, 1869 (2 Thlr. 15 Sgr.)
K. C. F. Krause: Vorlesungen über das System der Philosophie. 1. Bd.: Intuitivanalytischer Haupttheil. Zweite verm. Auflage. Prag, Tempsky, 1869 (2 Thlr.).
E. Kuhn: Propädeutik für wissenschaftliche Studien. Berlin, Weber, 1869 (18 Sgr.).
J. C. Laudenbach: Eine liberale Polemik gegen den Atheismus. Frauenfeld (Huber), 1869 (2 Thlr.).
J. C. Lavater: Essays on Physiognomy. Translated by F. Holkroft. New edition. London, Tegg, 1869 (12 Sh.).
C. Lawister: Méditations d'outre-tombe. Paris, Douniol, 1869.
T. Laycock: Mind and Brain, or the Correlations of Consciousness and Organization. 2 edition. London, Simpkin. 1869 (26 Sh.).
H. St. Leigh: The Religion of the World London, Teubner, 1869 (2½ Sh.).
H. Leonhardi u. V. Andreae: K. C. F. Krause's zur Gewißheit der Gotteserkenntniß als des höchsten Wissenschaftsprincips emporleitender Theil der Philosophie besprochen 2c. Prag, Tempsky, 1869.
H. K. v. Leonhardi: Der Philosophencongreß als Versöhnungsrath. Beitrag zu einer Lösung der religiösen Zeitfrage. Prag, Tempsky, 1869 (10 Sgr.).
L. Lessii de summo bono et eterna beatitudine libri IV. Novam editionem curavit H. Hurter. Freiburg, Herder, 1869 (1 Thlr. 6 Sgr.).
O. Liebmann: Ueber den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung. Stuttgart, Schober, 1869 (1 Thlr. 6 Sgr.).
A. Macdonald: Love, Law and Theology. London, 1869 (7½ Sh.).
J. D. Macdonald: Sound and Colour; their Relations, Analogies and Harmonies. London, Longmans, 1869 (3½ Sh.).
Maistre, abbé: La grande Christologie prophétique et historique, philosophique et théologique. T. I. Paris, Palmé, 1869.
Maha-Vak, das große Wort der Geheimlehre der Brahmanen oder die

Unification des Weltganzen. Reflexionen aus dem Oupnek'hat. München, Franz, 1869 (15 Sgr.).

C. Mamini: Critica del Contratto sociale di G. G. Rousseau. Siena, 1869 (1½ L.).

M. A. Marrast: La philosophie du droit de Hegel. Essai analytique. Paris, Maillet, 1869 (3 F.).

T. H. Martin: Les sciences et la Philosophie. Essai de critique philosophique et religieuse. Paris, 1869 (4 Fr.)

W. Menzel: Kritik des modernen Zeitbewußtseyns. Frankfurt, Zimmer, 1869 (1⅓ Thlr.).

M. Meyr: Die Fortdauer nach dem Tode. Leipzig, Brockhaus, 1869 (20 Sgr.).

F. Michelis: Das Formentwicklungsgesetz im Pflanzenreiche oder das natürliche Pflanzensystem nach idealen Principien ausgeführt. Bonn, Henry, 1869 (1 Thlr. 20 Sgr.).

J. St. Mill's gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Prof. Dr. Th. Gomperz. 1. Band: Die Freiheit., — Das Nützlichkeitsprincip. — Rectoratsrede. Leipzig, Fues, 1869 (1 Thlr.).

D. Mollinger: Die Gottidee der neuern Zeit u. der nothwendige Ausbau des Christenthums in sechs Vorlesungen entwickelt. Zürich, Verlags-Magazin, 1869 (10 Sgr.).

— — — Worte der Vertheidigung u. Aufklärung gegen die wider meine Schrift: Die Gottidee der neuern Zeit, gerichteten Angriffe. Ebd. (4 Sgr.).

Moralismus oder Emancipation des Geistes. In 6 Conversationen. Wien, Gerold, 1869 (1 Thlr.).

Sir Th. More's Utopia. Originally printed in Latin 1516. Translated into English by R. Robinson. Carefully edited by E. Arber. London, Murray, 1869.

J. Müller: Der Mensch. Principien und Ideen zu seinem Leben. Leipzig, Leiner, 1869 (12 Sgr.).

J. J. Murphy: Habit and Intelligence in their Connexion with the Laws of Matter and Force. A Series of Scientific Essays. 2 vols. London, Macmillan, 1869 (16 Sh.).

J. Parot: Histoire universelle de la Pédagogie, renfermant les systèmes d'education et les méthodes d'enseignement des temps anciens et modernes. Paris, Delagrave, 1869 (4 Fr.).

C. Perrini: Istituzioni di storia della Filosofia. Firenze, 1869 (1½ L.).

M. Proß: Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung. Leipzig, Winter, 1869 (3 Thlr. 20 Sgr.).

A. N. Pirenne: Etudes philosophiques sur les principales questions de la religion revélée. Liège, Demarteau, 1869 (2½ Fr.).

C. H. Plath: Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz. Berlin, Schultze, 1869 (10 Sgr.).

A. de Quatrefages: Histoire de l'homme. IVme partie: Caractères physiques des races humaines; Vme partie: Caractères intellectuels, moraux et religieux des races humaines. Paris, Hachette, 1869 (50 C.).

A. Quetelet: Physique sociale ou essai sur le developpement des facultés de l'homme. T. I. Bruxelles, Muqnardt, 1869 (2 Thlr. 20 Sgr.).

Die Religions-Philosophie als eine Wissenschaft für Jeden ist reif für eine Umgestaltung. Halle, Herrmann, 1869 (10 Sgr.).

F. Recht: Die Erkenntniß der Schöpfung nach Grundsätzen der freien Forschung. 3 Hefte. Berlin, Grieben, 1869 (16 Sgr.).

Ch. de Rémusat: Saint Anselme de Cantorbéry. Nouv. édition. Paris, Didier, 1869 (3½ Fr.).

Ch. Renouvier: Science de la Morale. 2 voll. St. Cloud, 1869 (12 Fr.)

R. Ribot: Philosophie de la société, étude sur notre organisation sociale. Paris, Didier, 1869.
La Rochefoucauld: Oeuvres morales. Paris, Plon, 1869 (4 Fr.)
K. Röder: Der entscheidende Einfluß richtiger Begriffe von Recht, Staat und Gesellschaft auf die Lösung der wichtigsten Zeitfragen. Festrede rc. Frankfurt a. M., 1869.
Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band: 1775—1803. Leipzig, Hirzel, 1869 (2 ℛ 12 Sgr)
A. Schmiedl: Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien, Herzfeld, 1869 (1⅓ ℛ).
J. Schulze: Populäre Vorträge über Socialwissenschaft. Constanz, Meck, 1869 (24 Sgr).
G. Sharswood: An Essay on Professional Ethics. 3 edition. Philadelphia, Johnson, 1869 (2 D.).
J. v. Sievers: Humanität und Nationalität. Berlin, Behr, 1869 (22½ Sgr).
Sonier, abbé: Dieu et l'Athéisme. Paris, Albanel, 1869 (3 Fr.).
A. Stöckl: Lehrbuch der Philosophie. 1te Abtheilung: Einleitung, Psychologie, Logik u. Erkenntnißlehre. 2te Abthlg.: Metaphysik, Ethik und Rechtsphilosophie. Mainz, Kirchheim, 1869 (3 ℛ 15 Sgr).
K. V. Stoy: Philosophische Propädeutik. Gedrängte Darstellung der philosophischen Probleme der Logik, der Psychologie. Leitfaden zu Vorträgen und Studien auf Gymnasien und Universitäten. 1te Abthlg. Leipzig, Engelmann, 1869 (12 Sgr).
F. R. Strobecker: Die freie Naturbetrachtung gegenübergestellt der materialistischen Lehre von Stoff und Kraft rc. Für alle Gebildete. Augsburg. Hollmann, 1869 (25 Sgr).
G. Struve: Das Seelenleben oder die Naturgeschichte des Menschen. Berlin, Grieben, 1869 (1⅓ ℛ).
H. H. Studt: Die materialistische Erkenntnißlehre dargestellt und beurtheilt zur Orientirung für Gebildete. Altona, Mentzel, 1869 (20 Sgr).
C. Stumpf: Verhältniß des Platonischen Gottes zur Idee des Guten (aus d. Zeitschr. für Philosophie rc.). Halle, Pfeffer, 1869 (12 Sgr).
J. Swedenborg: Himmlische Geheimnisse, welche in der h. Schrift oder dem Wort des Herrn enthalten u. nun enthüllt sind. Aus d. latein. Urschrift übersetzt. 14. Bd. Basel, Riehm, 1869 (2 ℛ 17 Sgr).
Tertullian's Writings. Ante-Nicene Christian Library. Edinburgh, Clark, 1869 (10½ Sh.).
G. Thiele: Wie sind synthetische Urtheile der Mathematik a priori möglich? Inauguralschrift. Halle, 1869.
D. Thomas: The Philosophy of Happiness. London, 1869 (3½ Sh.).
J. D. de Urcullu: Lecciones de moral, virtud y urbanidad. Paris, Rosa, 1869.
K. Völker: Weg zum Fortschritt in Civilisation und Humanität oder Anleitung zu einem vernunftgemäßen Leben für das Individuum sowohl wie für die Gesellschaft. St. Gallen, Altwegg-Weber, 1869 (24 Sgr).
C. A. J. Vigener: De ideis divinis commentatio philosophica. Münster, Mittsdörfer, 1869 (15 Sgr).
Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Hamburg, Meißner, 1869 (15 Sgr).
Ch. Wiener: Die geistige Welt und Wesen und Ursprung der Dinge. 2. Ausg. Leipzig, Winter, 1869 (1½ ℛ)
— — — Atomenlehre. Zweite Ausgabe. Ebend., 1869 (20 Sgr).
J. van der Wijck: Zielkunde. 1. afl. Groningen, 1869 (0,60 fl.)

A. T. Wislicenus: Tod u. Auferstehung, die Gestalt des unvergänglichen Lebens. Drei Oster-Vorträge. Berlin, Rubenow, 1869 (5 Sgr.).
J. Wood: The Analogies of Being; inductively disclosing the Universal Operation and Analogons Unity of the Eternal Law of Existence, through which etc. London, Kitto, (10½ Sh.).
W. Wrottesley: Gedanken über Regierung und Gesetzgebung. Aus dem Englischen von G. F. Stedefeld. Berlin, Kortkampf, 1869 (24 Sgr.).
Zeichen der Zeit. Eine Monatsschrift für Religion, Philosophie und Gesellschaft in ihrer Zusammengehörigkeit. Red. Chronik. Erster Jahrgang. Chicago, 1869 (Hamburg, Rudolphi. 5 Thlr).
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 3te Auflage. Leipzig, Fues, 1869 (5⅓ Thlr).

Druckfehler im vorigen (54sten) Bande.

S. 263 lies „durch die ideale" statt reale
„ 265 „ „Aus" st. Kurz.
„ 272 „ „Anschauung" st. Beschauung.
„ „ „ „rein empirische" st. eine empirische.
„ „ „ „aus der idealen st. aus den Idealen.
„ 274 „ „der ideal mathematischen" st. des Ideal-Mathematischen.
„ 277 „ „Begränzung" st. Bewegung.
„ 280 „ „Scheidung st. Theilung.
„ 304 „ „dasselbe Identische" st. Ideale.
„ 307 „ „wie Zerlegen" st. ein Zerlegen.
„ 312 „ „aus der reinen die Principien" st. aus den reinen Principien.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

